Dr. George Junus Aditjondro
CAHAYA
BINTANG
KEJORA
EDITOR
Amiruddin
Papua Barat dalam Kajian Sejarah,
Budaya, Ekonomi, dan Hak Asasi Manusia
ELSAM
Pekey

Cahaya Bintang Kejora: Papua Barat dalam Kajian Sejarah, Budaya, Ekonomi, dan Hak Asasi Manusia / Dr. George Junus Aditjondro.
Jakarta: Elsam, 2000
336 hal.; 1.5 cm

Diterbitkan Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM)

ISBN 979-8981-14-7

I. Indonesia
II. Aditjondro, Dr. George Junus.

CAHAYA BINTANG KEJORA
Papua Barat dalam Kajian Sejarah, Budaya, Ekonomi, dan Hak Asasi Manusia

Cetakan pertama, Juli 2000

Penulis:
Dr. George Junus Aditjondro

Pengantar:
Bambang Widjojanto, SH

Editor
Amiruddin

Desain Cover
Si Ong (Harry Wahyu)

Sumber foto Cover AP

Tata Letak
Hery K.

Semua penerbitan ELSAM didedikasikan kepada para korban pelanggaran hak asasi manusia, selain sebagai bagian dari usaha pemajuan dan perlindungan hak asasi manusia di Indonesia

Penerbit
Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM)
Jl. Siaga II No. 31, Pasar Minggu, Jakarta 12510
Telp. (021) 797.2662, 7919.2519, 7919.2564
Facs. (021) 7919.2519
E-mail:elsam @nusa.or.id dan advokasi@rad.net.id

Dari Penerbit

JANUARI 1999, seratus orang tokoh Papua Barat menghadap presiden Republik Indonesia B J. Habibie di Binagraha, Jakarta. Dalam pertemuan di istana negara itu secara bulat ke seratus tokoh Papua itu menyatakan kehendak untuk merdeka dari Indonesia. Peristiwa itu tentu sangat mengejutkan. Karena tidak siap menjawab tuntutan para tokoh Papua itu, Presiden Habibie hanya menyampaikan "pelajari dan renungkan lah kembali tuntutan itu setelah kembali ke Papua". Pidato yang telah disiapkan sebelumnya oleh orang nomor satu Indonesia itu batal ia sampaikan.

Secara bersama para tokoh Papua itu kemudian mempelajari, merenungkan, dan mensosialisasikan tuntutan merdeka itu sebagaimana yang dianjurkan oleh Presiden Habibie. Hasil renungan itu kemudian disampaikan kepada Presiden pemerintahan baru RI yaitu KH Abdurrahman Wahid di

tempat yang sama. Dalam kesempatan itu Presiden kembali berjanji merestui dan akan hadir membuka Kongres Rakyat Papua pada bulan Mei 2000 di Jayapura. Setelah pertemuan di Binagraha itu Presiden Gus Dur berkunjung ke Papua dalam rangka menyambut sang fajar tahun 2000. Dalam kesempatan itu Presiden Gus Dur secara resmi menyatakan nama Irian Jaya diganti menjadi nama yang sesuai dengan tuntutan masyarakat yaitu Papua.

Dipermukaan angin perubahan telah berembus, walau pun sangat perlahan. Sementara di arus bawah tindakan kekerasan, perlakuan tidak adil dan diskriminatif terus berjalan. Hal itu terjadi karena tidak adanya tindakan nyata dari pemerintah untuk menyelesaikan atau mendudukkan persoalan Papua secara jelas. Artinya sampai sekarang ini – paling tidak sampai buku ini diterbitkan—tidak ada rencana dan kebijakan yang sistematis dari pemerintah untuk menjawab tuntutan rasa keadilan dari rakyat Papua. Terutama yang berkaitan dengan penyelesaian dan pertanggungjawaban masalah pelanggaran Hak Asasi Manusia dan berbagai bentuk perampasan lahan dan kekayaan alam lainnya. Dengan demikian tidak lah keliru, jika katakan bahwa perubahan atau reformasi bagi rakyat Papua baru pada taraf seolah-olah. Alias sebatas ganti nama di atas kertas.

Pertanyaannya adalah bagaimana kita sekarang memahami segala tuntutan yang disampaikan oleh saudara-saudara dari Papua itu? Lebih jauh lagi mengapa tuntutan itu terus-menerus muncul? Buku George J. Aditjondro ini

berusaha menuntun kita untuk memahami kedua pertanyaan itu secara segar dengan argumentasi-argumentasi yang bernas dan sekaligus menantang kita untuk berpikir secara jernih mengenai Papua dan problem sosial-budaya dan ekonomi-politiknya. Kerangka berpikir yang dipakai tidak lagi bertolak dari streotipe kuno yang memandang orang Papua itu terbelakang, primitif dan tak beradab. Melainkan memahami orang Papua melalui sejarah dalam persepsi dan kemampuan orang Papua itu sendiri. Dasar dari seluruh argumentasinya adalah kemampuan suku-suku Papua untuk menerobos ruang dan waktu sejarah sekian lama dengan segala daya tahan kulturalnya untuk menolak dan menyesuaikan diri tidak kalah dengan kelenturan kultur suku mana pun di Indonesia ini.

Sekaligus buku ini tentunya sangat berguna bagi banyak kalangan, terutama para generasi muda Papua, cendikiawan dan para politisi. Dalam rangka penciptaan tatanan negara yang demokratik dan peluasan otonomi daerah, sari-sari pemikiran dari George J. Aditjondro dalam buku ini perlu dijadikan acuan. Apalagi sekarang ini tuntutan otonomi dari berbagai daerah tingkat satu begitu kuat. Tanpa perspektif yang segar dalam merumuskan kebijakan mengenai daerah dalam rangka otonomi itu, maka otonomi itu hanya akan menjadi pengalihan problem di pusat ke daerah. Di samping itu, terhadap tuntutan merdeka yang dikumandangkan oleh saudara-saudara dari Papua tidak perlu pula disikapi dengan emosional dan sinis.

Buku ini meskipun agak terkesan gado-gado, secara substansi sebenarnya adalah satu kesatuan pemikiran tentang persoalan di Papua Barat. Hal itu terjadi karena buku ini disusun dari beberapa atikel lepas, baik yang pernah dipublikasikan maupun tidak. Buku ini, sebagaimana niat awalnya adalah menghimpun pandangan-pandangan kritis dan bermutu tentang Papua. Ada dua alasan mengapa itu ditempuh pertama adalah kurangnya literatur mengenai Papua dalam bahasa Indonesia, jika pun ada mutunya sangat menyedihkan. Kedua tentu untuk tujuan advokasi atau untuk mengajak berbagai kalangan di luar Papua untuk bisa lebih memahami dan mengerti persoalan-persoalan yang dihadapi warga Papua selama ini. Harapannya, tentu segala cara pandang kuno yang merendahkan orang Papua bisa pupus. Sekaligus juga untuk mengikis sikap sinis dan apriori orang luar terhadap orang Papua. Dengan kata lain buku ini bisa menjadi alat pemancing berpikir kalangan muda Papua sendiri dan kalangan muda dari daerah lain di Indonesia dalam merumuskan hari depan.

Di antara sekian banyak harapan yang muluk-muluk itu, kami berharap dengan membaca buku ini cakrawala Anda tentang ke-Papuan dan ke-Indonesiaan bisa lebih terbuka. Akhir kata selamat membaca. ❒

Jakarta, Mei 2000

Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat – ELSAM

Kata Pengantar

MERETAS ASA BAGI PAPUA

Bambang Widjojanto*)

JUDUL buku tulisan Goerge cukup optimis, yaitu "Cahaya Bintang Kejora". Judul itu bisa di interpretasi sebagai suatu ungkapan yang menyatakan bahwa ada terang dan harapan di tengah situasi yang diliputi ketidak-pastian dan sulit ditebak arah perkembangan. Mungkin itulah realitas kongkrit yang kini tengah terjadi di wilayah Papua. Bahkan mungkin, di seluruh kepulauan nusantara lainnya. Tetapi, kalau judul itu mau ditempatkan sebagai bagian dari keberpihakan dan dukungan atas masa depan yang lebih baik bagi Papua, semaka judulnya bisa berupa "Fajar Merekah di Ufuk Timur".

*)Direktur YLBHI 1995-sekarang, mantan Direktur LBH Jayapura

Tulisan ini memang tidak hendak mempersoalkan judul buku dari kumpulan tulisannya George, karena itu adalah hak sepenuhnya dari penulis atau editor dari buku ini dan sangat mungkin mengingat konteks politik saat artikel itu dibuat masih sangat represif. Ketika beberapa tulisan itu dihimpun dalam satu buku di masa kini maka terasa ada harapan. Sebelumnya, hanya ada gelap di seluruh belantara Papua, terang tak pernah datang menjenguk! Namun, sependek pengetahuan saya tentang George yang pernah mempunyai latar belakang sebagai jurnalis, salah satu kekuatan dia di dalam membuat tulisan adalah kemampuannya untuk memberi judul yang atraktif, memikat, dan *grasp attention* pembacanya.

Saya ketika membaca habis seluruh tulisan yang ada di dalam buku ini, ternyata cukup variatif dan ilustratif. Buku ini bak bunga rampai atau kapita selekta berbagai masalah tentang Papua. Karena buku ini ternyata berisikan lebih dari sekedar soal yang berkaitan dengan nasionalisme orang Papua saja, tetapi kaya dengan informasi lainnya.

Saya ingin mendukung pendapat George, diduga memang ada "penggelapan" atas nasionalisme orang Papua di dalam historiografi di Indonesia. Tetapi saya juga ingin menyatakan bahwa saya menduga keras, tindak penggelapan itu sangat mungkin juga terjadi di berbagai wilayah lain. Seperti apa sih, nasionalismenya orang di seputar kepulauan Timor atau masyarakat adat di Kalimantan serta daerah lainnya. Mengapa para sejarawan dan pemerintahan tidak menuliskan secara utuh dengan melakukan berbagai penelitian untuk mengangkat dan memetakan segala faham dan gerakan nasionalisme yang pernah dan masih dimiliki Indonesia. Bukankah dengan begitu, kita tidak saja menunjukan apresiasi terhadap kemajemukan masyarakat, tetapi juga bisa belajar, memahami dan kalau perlu, merekonstruksi nasionalisme masa depan.

Pada titik ini, *shocking* yang dilakukan George dan sumbangan informasi mengenai nasionalisme Papua, mempunyai arti yang sangat penting, khususnya bagi masyarakat Papua itu sendiri. Ada sesuatu yang bisa dipelajari mengenai keragaman corak dan pilihan jenis nasionalisme di berbagai kelompok masyarakat. Juga ada yang dibanggakan dari rakyat Papua bahwa para tetua, tete, nene, kitorang pung kakak dan orang tua sendiri, mempunyai suatu sikap atas pilihan-pilihan keyakinannya untuk menunjukkan identitasnya. Apa yang telah dilakukan George seharusnya bisa menjadi inspirasi dan titik tolak untuk meneliti dan menulis lebih dalam dan tajam lagi dan disusun dalam sebuah historiografi yang lebih komprehensif mengenai nasionalisme Papua di seluruh bumi kasuari mulai dari Numbai hingga Merauke, dari Sorong sampai ke Baliem, juga dari Biak ke P. Adi, pokoknya sepanjang poros Sorong-Samarai hingga Yapen Waropen.

Sangat mungkin, berbagai pendapat yang dikemukakan oleh George dalam tulisannya itu, bisa diletakkan dalam konteks dinamika sosial masyarakat yang kini tengah terjadi di seantero wilayah Papua. Artinya, sikap dan keyakinan

nasionalisme yang kini tengah bergerak dan berserak, bisa jadi merupakan bagian dari salah satu bentuk nasionalisme atau gabungan dari beberapa lainnya yang pernah hidup dan dimiliki bangsa Papua. Keyakinan itu muncul, karena ada suatu suasana yang kondusif yang sebagiannya merupakan buah reformasi yang diperjuangkan sebagian anak bangsa yang bernama mahasiswa nun jauh di beberapa pusat kekuasaan.

Semoga saja segala dinamika itu, memang sungguh-sungguh mewakili suatu bentuk nasionalisme Papua dan segala kepentingan rakyat, bukan hanya kepentingan para elitnya saja serta tidak menggunakan kekerasan. Semoga juga, rakyat tidak terus menerus ditempatkan menjadi korban, karena telah terlalu lama rakyat harus menjadi korban dan tidak selalu ada jaminan bahwa rakyat kelak akan berdaulat. Daulat Papua adalah daulat rakyat, bukan daulat elit.

Segala tulisan dalam buku ini jelas merupakan pandangan dan pendapat penulis sesuai dengan pengalaman dan keberpihakannya pada suatu komunitas, orang, atau nilai tertentu yang diyakininya. Dengan *back ground*-nya sebagai jurnalis, George menulis begitu banyak topik, dari nasionalisme hingga menyantap tuna asal Papua, dari transmigrasi sampai perkebunan besar, mulai pembangunan hingga soal-soal kebudayaan serta dari pelanggaran hak asasi manusia hingga ke merajut identitas kultural. Capita selekta tulisan itu jelas menunjukkan: *pertama*, minat penulis begitu luas terhadap berbagai aspek yang ada dalam kehidupan

masyarakat Papua; *kedua*, minat yang luas itu juga disertai dengan didukung oleh berbagai bahan bacaan lainnya sebagai referensi untuk mendukung pendapat penulis atas suatu soal tertentu; *ketiga*, kerap kali penulis juga melakukan kunjungan *on the spot* dan terjun sendiri ke daerah pedalaman.

Dengan cara kerja seperti itu, informasi sekecil apapun bisa diulas menjadi sangat luas, apalagi jika informasi itu sesuatu yang menarik, maka di tangan George menjadi enak dibaca dan perlu. Itulah yang terjadi, seperti motto majalah Tempo, di mana dulu George pernah bergabung. Itu sebabnya, cerita mengenai ikan yang berasal dari perairan di Papua di dalam bab IX atau terakhir buku ini, kelak tidak hanya bisa menjadi *sandwich* di Norwegia, tapi ia juga menulis secara lengkap bekerjanya industri ikan cakalang atau bahkan eksploitasi sumber daya laut oleh berbagai pihak yang juga melibatkan komunitas internasional. Begitupun dengan tulisannya, perkebunan pangan di Pegunungan Tengah, sekali lagi menunjukkan minatnya yang luas pada bidang yang sesungguhnya tidak sangat dikuasainya, tapi ia mampu menuliskannya dengan cukup lengkap dan luas.

Dengan begitu dari sembilan bab yang tersebut dalam buku ini, tidak hanya menunjukkan keluasan minat penulisnya saja, tetapi juga bisa dipakai oleh siapa pun yang ingin mengenal keragaman berbagai hal yang berada di Papua. Bahkan, bagi orang Papua sendiri segala informasi yang tersebut dalam buku ini akan memberikan tambahan pengetahuan mengenai berbagai soal masalah yang perlu di-

ketahuinya secara umum. Dengan segala kelebihan dan pengetahuan penulisnya, buku ini belum cukup representatif untuk mewakili berbagai soal yang begitu banyak mengenai problema kongkrit atau soal-soal mendasar lain yang begitu banyak di seluruh ruang dan relung wilayah dan masyarakat Papua. Maka dari itu perlu pengembangan lebih lanjut bagi para pemerhati masalah Papua, dan buku ini bisa sebagai picunya.

Bicara soal hak asasi manusia misalnya. Bagi sebagian orang, tulisan yang tersebut di dalam bab I, V, VI dan VII, mungkin sudah dianggap mampu menjelaskan problema hak asasi yang terjadi di bumi Papua. Tetapi sesungguhnya, magnitute kejahatan kemanusiaan yang terjadi, baik jenis maupun luasnya skala kejahatan jauh lebih dahsyat. Ada informasi yang dijelaskan Pastor yang dulu tak berani diungkapkan suatu desa yang dibumi-hanguskan dan sebagian warganya juga ikut dipanggang. Begitupun informasi yang masih perlu dikonfirmasi tentang daging panggang manusia. Juga kejahatan perkosaan yang dilakukan aparat keamanan. Penganiayaan dan kekerasan yang dilakukan aparat untuk mengeksploitasi sumber daya sebagai "obyekan" mereka di daerah tugas adalah cerita umum yang terjadi di seluruh wilayah Papua.

Pembentukan begitu banyak pos-pos keamanan untuk masuk di dalam suatu kawasan tertentu, biasanya menjadi salah satu tempat potensial terjadinya kejahatan terhadap kemanusiaan. Pendeknya bisnis militer untuk menyedot kekayaan alam sekaligus memperkuda rakyat Papua menjadi cerita rakyat sehari-hari dan pasti George tahu betul soal itu. Tapi sekali lagi, itu bukan karena ketidakmampuan penulis menuliskan atau merumuskannya, tetapi karena keterbatasan dari buku ini sendiri dan kumpulan tulisan ini juga tidak mempunyai obsesi untuk melakukan hal itu. Tapi saya yakin, George masih punya banyak kumpulan tulisan lain mengenai Papua.

Hal lain yang juga menarik untuk dikemukakan, beberapa tulisan di dalam buku ini menunjukan hubungan emosional yang cukup intens dengan salah satu orang Papua yang dinilai George berjasa besar dalam membangkitkan identitas kultural ke-Papua-an. George menempatkan segala "perjuangan" Arnold di dalam bidang seni-kesenian dan budaya-kebudayaan sebagai salah satu dari lima tonggak sejarah yang paling penting dalam kesadaran nasional Papua. Bisa jadi, itulah sikap keberpihakan George yang juga menjadi benang merah seluruh tulisannya di dalam buku ini. Ia berpihak kepada kepentingan rakyat, ia tak suka ketidak-adilan atas nama apapun berada di sekeliling dia, apalagi kalau itu ada di depan matanya. Ia pun menunjukkan di dalam tulisannya bahwa rakyat mempunyai kearifan budaya dan pengetahuan untuk mensiasati hidup.

Akhirnya saya ingin menyatakan, buku ini perlu dibaca oleh siapa pun, termasuk dari kalangan Papua sendiri. Bahkan saya hampir sampai pada pendapat, kalau ingin tahu Papua agak lebih baik, maka Anda harus membaca dulu buku

ini. Saya menduga, kumpulan tulisan lain dari George tentang "Tanah Papua", sebaiknya harus sudah mulai disiapkan. Semoga saja, buku ini mampu memberikan sumbangan pikiran untuk meretas kemajuan Papua di masa depan. Tabea, Foy, Darmomo. ❐

Daftar Isi

Bagian Satu:

KRITIK DAN TAWARAN PEMIKIRAN

Bagian Satu

Pengantar

SEJARAH satu komunitas adalah jati diri dan sekaligus imajinasi mengenai hari depan dari komunitas itu sendiri. Atas nama sejarah dan bayangan mengenai masa depan itu pula-lah kini masyarakat Papua menggugat pemerintah RI. Tiga artikel yang menjadi bagian pertama dari buku ini mengulas bagaimana gugatan itu tumbuh dan berkembang sesuai dengan kosmologi masyarakat Papua sendiri. Sekaligus juga mengulas bagaimana paradigma dan streotipe yang melumpuhkan orang Papua itu dibangun oleh pemerintah RI. Artinya dalam tiga bab ini, penulis menawarkan perspektif sejarah dan kebudayaan baru bagi rakyat Papua untuk menilai masa lalu mereka dan sekaligus merumuskan masa depan. Tawaran pemikiran dan kritik yang tersirat dari

ketiga Bab ini tentu mestinya menjadi pertimbangan bagi siapa saja yang memiliki perhatian terhadap Papua Barat sekarang. ❒

Bab I

BINTANG KEJORA DI TENGAH KEGELAPAN MALAM

Penggelapan Nasionalisme Orang Papua dalam Historiografi Indonesia

"BAPA, mengapa tidak ada orang Irian yang jadi pahlawan nasional?" begitu tanya seorang pelajar SMA di Jayapura kepada ayahnya di rumah, setelah anak laki-laki itu pulang dengan penasaran setelah mendapatkan pelajaran Sejarah Indonesia dari gurunya di sekolah. Ayahnya, seorang kader Golkar yang aktif dalam berbagai Organisasi pemerintah dan non-pemerintah (Ornop) di Papau Barat, agaknya kurang siap menghadapi pertanyaan anaknya itu. Dengan agak gugup,

ia menganjurkan anaknya untuk tidak mengajukan pertanyaan itu di sekolah, melainkan hanya terbatas kepada ayahnya saja di rumah. Lalu sang ayah bercerita tentang tokoh-tokoh Papua yang masih terus bergerak melawan penjajahan Belanda 12 tahun lebih lama dari pada di Jawa, di mana kekuasaan Belanda secara resmi diakhiri tanggal 27 Desember 1949.

Episode di atas menunjukkan keringnya uraian tentang perjuangan orang Papua Barat melawan penjajahan Belanda, dalam pelajaran sejarah Indonesia yang secara resmi dikeluarkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Para penulis buku-buku sejarah itu juga tidak dapat dipersalahkan, bahwa mereka tak menampilkan seorang Papua asli pun sebagai pahlawan nasional (Indonesia). Sebab sampai saat ini pemerintah (Indonesia) memang belum mengangkat seorang Papua pun menjadi pahlawan nasional. Padahal, seperti yang telah disinggung di atas, orang Papua yang pro Merah Putih harus berjuang 12 tahun lebih lama ketimbang kawan-kawan mereka di Jawa. Karena kekuasaan Belanda di Papua Barat baru diakhiri tanggal 1 Oktober 1962, sesuai dengan ketentuan Perjanjian New York, tanggal 15 Agustus 1962, antara Belanda dan Indonesia, yang diperantarai oleh diplomat AS, Eslworth Bunker.

Peran para pejuang asli Papua yang harus menghadapi Belanda langsung di daerah kekuasaan Belanda sampai 12 tahun sesudah Belanda angkat kaki dari Jawa dan wilayah RI lainnya, jarang disadari oleh orang-orang Indonesia yang

terpelajar sekalipun. Sebaliknya, dalam pembebasan Papua Barat dari tangan Belanda, kaum terpelajar di Indonesia (di luar Papua) seolah-olah melihat bahwa orang Papua sendiri hanya bersikap pasif, menunggu datangnya para "pembebas" dari wilayah Indonesia sebelah Barat pulau Papua. Ini tercermin dalam kata-kata bahwa "Indonesia" membebaskan "Orang Papua" dari penjajahan Belanda (lihat misalnya, Lubis, 1984). Peranan orang-orang Indonesia (non-Papua) seperti Sam Ratulangi, Yos Sudarso, bahkan Benny Murdani dalam "membebaskan" atau "mendidik kesadaran nasional" di kalangan "orang Papua", juga terlalu dibesar-besarkan.

Penulis sendiri juga menderita *bias* paternalistis ini (lihat Aditjondro, 1985), sebelum penulis mendalami peranan tokoh-tokoh asli Papua, seperti Marthin Indey dan Corinus Krey. Tokoh-tokoh ini masih harus masuk ke luar tahanan Belanda, termasuk di-Digul-kan, lama sesudah tokoh-tokoh pejuang kemerdekaan di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi menduduki kursi-kursi empuk yang ditinggalkan oleh orang-orang Belanda, tahun 1950.

Kalau orang –orang Papua yang pro-Merah Putih saja tidak "diakui" peranannya oleh pemerintah, penulis buku sejarah, bahkan aktivis hak-hak asasi manusia seperti T. Mulya Lubis di Indonesia, maka jangan harap bahwa peran politik orang-orang Papua yang menganut suatu faham nasionalisme lain yang menolak kekuasaan Republik Indonesia di bumi Papua akan mendapat tempat dalam ilmu pencatatan sejarah (historiografi) Indonesia. Padahal, latar

belakang historis, politis, dan sosio-antropologis dari berbagai gerakan nasionalisme "non-Merah Putih" ini sangat penting untuk diketahui, agar kita dapat lebih memahami faktor-faktor apa yang melemahkan integrasi nasional (dari kacamata Indonesia) di belahan timur Pulau Papua itu. Atau dari kacamata yang lebih netral, hal-hal apa saja yang dapat membuat klaim Indonesia atas daerah Papua Barat ini pantas untuk dipertanyakan kembali.

Barangkali ada baiknya saya jelaskan apa yang saya maksud dengan "kacamata yang lebih netral" tadi. Penggunaan kacamata yang lebih netral dalam menyoroti faham kebangsaan yang hidup di Papua Barat, menurut hemat saya berarti melepaskan diri dari subyektivisme pandangan nasionalisme Indonesia yang menganggap Papua Barat merupakan bagian logis dari negara yang mengklaim hak historis atas bekas wilayah Hindia Belanda. Subyektivisme pandangan nasionalisme Indonesia itu cenderung memberikan penilaian (*value judgement*) yang negatif terhadap faham kebangsaan lain di Papua Barat yang menolak keabsahan klaim historis Indonesia atas wilayah Papua Barat (lihat misalnya Sjamsuddin, 1989: 90-109).

Nah, dengan menggunakan kacamata yang netral tadi, saya melihat bahwa ada tiga kelompok besar faham kebangsaan yang hidup di kalangan orang Papua, yang barangkali oleh kita sebut (a) faham kebangsaan suku (*ethno nationalism*) (b) faham kebangsaan "Merah Putih" dan (c) faham kebangsaan Papua. Kelompok pertama adalah faham kebangsaan

yang tertua di Papua Barat. Tapi walaupun tua, fahan nasionalisme-etnis ini belum tentu tidak penad (relevan) lagi, melihat bertahannya berbagai bentuk nasionalisme etnis di negara-negara Blok Barat maupun (eks) Blok Timur serta suatu negara Non-Blok seperti Yugoslavia (lihat misalnya, Davis, 1978, dan O'Sullivan See, 1986).

Kelompok kedua adalah faham-faham kebangsaan yang dianut oleh orang-orang Papua yang ingin mempertaruhkan masa depan mereka dalam suatu kesatuan dengan Indonesia, yang bervariasi dalam bentuk negara *unitarisme versus federalisme* yang mereka inginkan (lihat misalnya, Aditjondro, 1987).

Akhirnya, kelompok ketiga adalah faham-faham kebangsaan yang ingin melihat wilayah barat pulau Papua menjadi suatu negara merdeka. Variasi faham-faham ini meliputi bentuk negara juga unitarisme *versus* federalisme hubungan dengan negara-negara Pasifik Selatan yang berpenduduk se rumpun Melanesia, diakui tidaknya agama (Kristen) sebagai agama dominan sistem ekonomi sosialisme negara *versus* kapitalisme yang bakal dianut oleh negara Papua Barat atau (Melanesia Barat) yang merdeka nantinya: serta pengguna kekerasan *versus* diplomasi anti kekerasan dalam memperjuangkan cita-cita kemerdekaan itu.

Cakupan tulisan ini akan dibatasi pada kelompok nasionalisme ketiga yang hidup dan berkembang di Papua Barat. Selain itu, analisis saya terbatas pada periode 1965-1988. Periode ini dipilih untuk meminimalisasi pengaruh

Belanda sambil memaksimalisasi pengaruh Indonesia dalam menyoroti pertumbuhan gerakan kebangsaan Papua Barat ini.

Lalu, mengapa harus dimulai tahun 1965, bukan tahun 1962, sejak mulainya pemerintahan peralihan PBB (UNTEA)? Ada dua alasan. *Pertama*, saya ingin secara khusus menyoroti pengalaman perbenturan para nasionalis Papua dengan usaha Negara Orde Baru (NOB) memantapkan kehadirannya di bumi (dan perairan) Papua Barat. *Kedua*, secara historis tanggal 28 Juli 1965 mengawali gerakan-gerakan kemerdekaan Papua Barat yang sering ditempeli satu label, OPM (Organisasi Papua Merdeka). Lahirnya OPM di kota Manokwari pada tanggal itu ditandai dengan penyerangan orang-orang Arfak terhadap barak pasukan Batalyon 751 (Brawijaya) di mana tiga orang anggota kesatuan itu dibunuh. Picu "proklamasi OPM" yang pertama itu adalah penolakan para anggota Batalyon Papua (*PVK+ Papoea Vrijwilligers Korp)* dari suku Arfak dan Biak untuk didemobilisasi, serta penahanan orang-orang Arfak yang mengeluh ke penguasa setempat karena pengangguran yang tinggi serta kekurangan pangan di kalangan suku itu (Ukur dan Cooley, 1977, 287; Osborne, 1985; 35-36 Sjamsuddin. 1989; 96-97; Whitaker, 1990; 51).

Berikutnya alasan saya untuk mengakhiri kurun waktu analisis terhadap evolusi faham kebangsaan Papua ini pada tahun 1988. Pada tanggal 14 Desember 1988, sekitar 60 orang berkumpul di stadion Mandala di kota Jayapura, untuk

menghadiri upacara pembacaan "proklamasi OPM" serta "pengibaran bendera OPM" yang sekian kali. Peristiwa ini agak berbeda dari peristiwa-peristiwa serupa sebelumnya. Soalnya, untuk pertama kalinya, bukan bendera Papua Barat hasil rancangan seorang Belanda di masa pemerintahan Belanda yang dikibarkan, melainkan sebuah bendera baru rancangan si pembaca proklamasi, Thomas Wanggai, yang dijahit oleh isterinya yang berkebangsaan Jepang, Ny. Teruko Wanggai. Selain itu, Wanggai tidak menggunakan istilah "Papua Barat", seperti para pencetus proklamasi-proklamasi OPM maupun para pengibar bendera OPM sebelumnya, melainkan memproklamasikan berdirinya negara "Melanesia Barat". Kemudian, Thomas Wanggai sendiri adalah pendukung OPM berpendidikan tertinggi sampai saat itu. Ia telah menggondol gelar Doktor di bidang Hukum dan Administrasi Publik dari Jepang dan AS, sebelum melamar bekerja di kantor Gubernur Irian Jaya di Jayapura.

Dibandingkan dengan gerakan-gerakan nasionalisme Papua sebelumnya, gerakan Tom Wanggai mendapat perhatian yang paling luas dan terbuka dari masyarakat Papua Barat. Sidang pengadilan negeri di Jayapura yang menghukumnya dengan 20 tahun penjara ini juga tertinggi dibandingkan dengan vonis-vonis sebelumnya untuk para aktivis OPM mendapat perhatian luas. Walaupun sudah puluhan orang Papua yang ditahan, diadili, dan dipenjara karena ikut dalam gerakan Tom Wanggai, setahun kemudian ratusan orang berusaha berkumpul lagi di Jayapura untuk

memperingati proklamasi kemerdekaan " Melanesia Barat" oleh Tom Wanggai, dibarengi dengan demonstrasi-demonstrasi damai di kota –kota lain di Papua Barat, seperti Biak, Nabire, Serui, Wamena, Sorong dan Merauke. Dan mengulangi kisah setahun sebelumnya, lagi-lagi terjadi penangkapan massal, disusul dengan sidang-sidang pengadilan dan pemenjaraan tokoh-tokoh pencetus gerakan itu di Pulau Jawa, beribu-ribu kilometer dari kampung halaman mereka sendiri (AI, 1991: 9-15).

Makanya, proklamasi Tom Wanggai dkk. dapat dilihat sebagai titik tertinggi untuk sementara ini dalam evolusi kesadaran kebangsaan Papua di Papua Barat. Itu sebabnya saya batasi kurun waktu analisis ini pada tahun 1988. Selain membatasi diri pada periode 1965-1988, saya juga hanya akan menyoroti beberapa peristiwa penting termasuk peristiwa, Manokwari dan proklamasi Tom Wanggai yang merupakan "tonggak sejarah" (*historical milestones*) dalam evolusi faham kebangsaan Papua.

Tonggak-tonggak sejarah evolusi faham kebangsaan Papua yang akan saya analisis, terbatas pada yang mengambil tempat di bumi Papua Barat sendiri. Dengan demikian, aktivitas OPM di luar tanah air yang mereka perjuangkan kemerdekaannya hanya akan saya perlakukan sebagai *background* (latar belakang) apabila ada relevansinya untuk menjelaskan kegiatan OPM di "bumi cenderawasih" itu sendiri. Medan gerilya diplomasi OPM di luar negeri itu meliputi pertama-tama negara-negara serumpun, seperti

Papua Nugini dan Vanuatu; kedua, negara-negara Eropa Barat, seperti Belanda dan Swedia, dimana terdapat kelompok-kelompok yang mendukung OPM karena ketidaksetujuan mereka terhadap rezim Soeharto, karena solidaritas dengan kelompok minoritas-minoritas yang tertindas, dan karena mereka melihat perjuangan OPM sejalan dengan faham neo-Marxisme mereka; serta ketiga, sebuah negara Afrika, Senegal, yang mendukung OPM berdasarkan faham *Negritude* yang memperjuangkan solidaritas di antara seluruh ras kulit hitam, dari ibukota Senegal, Dakar, juga dibina hubungan diplomatik OPM dengan 15 negara Afrika Barat dan Tengah yang menolak hasil Pepera dalam sidang umum PBB pada tanggal 19 November 1969 (Voorlichtingsdienst, 1977: 43-44; Osborne, 1987: 48-49; Sjamsuddin, 1989: 100-107).

Walaupun secara praktis nasionalisme Papua dipengaruhi atau diwarnai oleh berbagai faham nasionalisme suku, secara analitis saya akan membatasi diripada pengaruh faham-faham nasionalisme suku-suku ini pada yang paling dominan saja, yakni faham-faham nasionalisme suku-suku di Teluk Cenderawasih dan daerah Jayapura. Untuk itu, saya mohon maaf pada mereka yang semangat nasionalisme sukunya sesungguhnya juga ikut mendorong perkembangan faham kebangsaan Papua di Papua Barat, seperti suku Me di sekitar Danau-Danau Paniai, suku Dani dan Lani di daerah Jayawijaya Barat (lihat Tapol, 1983: 107-112), suku Amungme di sekitar Tembagapura (lihat Adi-

tjondro, 1993), serta suku-suku Ok, Muyu dan Mandobo di daerah perbatasan Papua Barat dengan Papua Nugini bagian tengah dan selatan (lihat Monbiot, 1989: 183-239).

Akhirnya, perlu saya tegaskan bahwa dalam analisis ini saya akan menggunakan pendekatan *emic* , atau pandangan "dari dalam", yakni berusaha memahami makna gerakan-gerakan kebangsaan Papua ini dari para aktornya sendiri. Pendekatan ini hanyalah suatu teknik, dan tidak ada kaitannya dengan pandangan saya sendiri terhadap fenomena "OPM" ini.

DENGAN segala pembatasan di atas, tonggak-tonggak sejarah mana saja yang paling penting untuk disorot menurut hemat saya, secara kronologis, ada lima tonggak sejarah yang paling penting dalam pertumbuhan kesadaran nasional Papua.

26 Juli 1965

Pertama-tama tentunya, pencetusan berdirinya OPM di Manokwari, tanggal 26 Juli 1965. Gerakan itu merembet hampir ke seluruh daerah Kepala Burung, dan berlangsung selama dua tahun. Tokoh pemimpin kharismatis gerakan ini adalah Johan Ariks, yang waktu itu sudah berumur 75 tahun. Sedangkan tokoh-tokoh pemimpin militernya adalah dua bersaudara Mandatjan, Lodewijk dan Barends, serta dua bersaudara Awom, Ferry dan Perminas. Inti kekuatan tempur gerakan itu adalah para bekas anggota PVK, atau yang dikenal dengan sebutan Batalyon Papua. Ariks dan

Mandatjan bersaudara, adalah tokoh-tokoh asli dari Pegunungan Arfak di Kabupaten Manokwari, sedangkan kedua bersaudara Awom adalah migran suku Biak yang memang banyak terdapat di Manokwari. Sebelum terjun dalam pemberontakan bersenjata itu, Ariks adalah pemimpin partai politik bernama Persatuan orang New Guinea (PONG) yang berbasis di Manokwari dan terutama beranggotakan orang-orang Arfak. Tujuan partai ini adalah mencapai kemerdekaan penuh bagi Papua Barat, tanpa sasaran tanggal tertentu (Nusa Bhakti, 1984; Osborne, 1989: 35-36).

1 Juli 1971

Empat tahun sesudah pemberontakan OPM di daerah Kepala Burung dapat dipadamkan oleh pasukan-pasukan elit RPKAD di bawah komando almarhum Sarwo Edhie Wibowo, "proklamasi OPM" kedua tercetus. Peristiwa itu terjadi pada tanggal 1 Juli 1971 di suatu tempat di Desa Waris, Kabupaten Jayapura, dekat perbatasan Papua Nugini, yang dijuluki (Markas) Victoria, yang kemudian dijuluki dalam kosa kata rakyat Irian Jaya "Mavik". Pencetusnya juga berasal dari angkatan bersenjata, tapi bukan lagi seorang bekas tentara didikan Belanda, melainkan seorang bekas bintara didikan Indonesia, Seth Jafet Rumkorem. Seperti juga Ferry Awom yang memimpin pemberontakan OPM di daerah Kepala Burung, Rumkorem juga berasal dari suku Biak. Namun ironisnya, ia adalah putera dari Lukas Rumkorem,

seorang pejuang Merah Putih di Biak, yang di bulan Oktober 1949 menandai berdirinya Partai Indonesia Merdeka (PIM) dengan menanam pohon kasuarina di Kampung Bosnik di Biak Timur (Aditjondro, 1987: 122).

Sebagai putera dari seorang pejuang Merah Putih, Seth Jafet Rumkorem tadinya menyambut kedatangan pemerintah dan tentara Indonesia dengan tangan terbuka. Ia meninggalkan pekerjaannya sebagai penata buku di kantor KLM di Biak, dan masuk TNI/AD yang memungkinkan ia mengikuti latihan kemiliteran di Cimahi, Jawa Barat, sebelum ditempatkan di Papua Barat dengan pangkat Letnan Satu bidang *intelligence* di bawah pasukan Diponegoro. Namun kekesalannya menyaksikan berbagai pelanggaran hak-hak asasi manusia menjelang Penentuan Pendapat Rakyat (Perpera) 1969, mendorong ia masuk ke hutan, bersama-sama para aktivis OPM dari daerah Jayapura sendiri. Sebelumnya ia sudah membina hubungan dengan kelompok OPM pimpinan Herman Womsiwor, orang sesukunya, di Negeri Belanda atas dorongan Womsiwor, ia membacakan teks proklamasi Republik Papua Barat dengan memilih pangkat Brigadir Jenderal.

PROKLAMASI

Kepada seluruh rakyat Papua, dari Numbai sampai ke Merauke, dari Sorong sampai ke Balim (Pegunungan Bintang) dan dari Biak sampai ke Pulau Adi.

Dengan pertolongan dan berkat Tuhan, kami memanfaatkan kesempatan ini untuk mengumumkan pada anda sekalian bahwa pada hari ini, 1 Juli 1971, tanah dan rakyat Papua telah diproklamasikan menjadi bebas dan merdeka (*de facto dan de jure*).

Semoga Tuhan beserta kita, dan semoga dunia menjadi maklum, bahwa merupakan kehendak yang sejati dari rakyat Papua untuk bebas dan merdeka di tanah air mereka sendiri dengan ini telah dipenuhi.

Victoria, 1 Juli 1971

Atas nama rakyat dan pemerintah Papua Barat.

Seth Jafet Rumkorem

(Brigadir-Jenderal)

Dalam upacara pembacaan proklamasi itu, Rumkorem didampingi oleh Jakob Prai, sebagai Ketua Senat (Dewan Perwakilan Rakyat?) Dorinus Mauray, sebagai Menteri Kesehatan, Philemon Tablamilena Jarisetou Jufuway, sebagai Kepala Staf Tentara Pembebasan Nasional (TEPENAL), dan Louis Wajoi, sebagai Komandan (Panglima?) TEPENAL Republik Papua Barat. Dari nama-nama itu terlihat bahwa pimpinan kelompok OPM ini, didominasi oleh orang-orang dari Teluk Cenderawasih (Rumkorem, Maury, dan Wajoli) serta dari daerah Jayapura (Prai dan Jufuway).

Dalam teks proklamasi itu, untuk pertama kalinya sesuai masa penjajahan Belanda disajikan gambaran kartografis dari batas-batas wilayah "Papua Barat" yang mereka

bayangkan. Yakni: Numbai (nama asli Jayapura) Merauke sebagai poros Utara-Selatan wilayah negara itu: Sorong Pegunungan Bintang sebagai sumbu Barat-Timur teritori negara itu. Tapi di samping itu, ada juga rujukan terhadap pulau-pulau di lepas pantai "tanah besar", yakni "dari Biak sampai Pulau Adi". Seperti kita ketahui, Pulau Biak terletak di "pintu gerbang" Teluk Cenderawasih, sedangkan Pulau Adi terletak di lepas pantai Kabupaten Fak-Fak, tepatnya di Teluk Kaimana. Jadi boleh dikata, Biak mewakili pulau-pulau lepas pantai di belahan utara Papua Barat, sedangkan Adi mewakili pulau-pulau lepas pantai di belahan selatan Papua Barat.

Dengan referensi kartografis itu, terbayanglah suatu negara "Papua Barat" yang tidak hanya punya kedaulatan di darat, melainkan juga di laut. Kesadaran tentang kedaulatan di laut itu, tampaknya bukan karena "rangsangan" pemerintah Indonesia paling tidak, bukan karena rangsangan-rangsangan pemerintah Orde Baru. Sebab pada tahun 1971, perdebatan tentang wawasan kepulauan di lingkup internasional, yang mencuatkan nama Mochtar Kusumaatmadja, belum mencuat ke permukaan. Pemberian konsesi kepada suatu perusahaan kongsi Indonesia-Perancis, PT. Multi Transpeche, untuk menangkap ikan cakalang sampai ke perairan batas landas kontinen Indonesia di utara Pulau Biak, juga belum dimulai.

Agak lain ceriteranya tentang Pulau Adi. Pada tanggal 12 Februari 1965, berarti masih di era Orde Lama. Tokoh-tokoh adat, agama, perempuan pemuda dan veteran dari Kecamatan Kaimana menyatakan mendukung sepenuhnya keputusan pemerintah Indonesia untuk menutup konsesi sebuah perusahaan perkayuan Amerika, Jones & Gierrero Company, di pulau itu. Dalam pernyataan itu, mereka juga menyalahkan "pemerintah penjajah Belanda" karena mengeluarkan konsesi kepada perusahaan asing itu, walaupun rakyat setempat tidak menyetujuinya.

Boleh jadi, kasus penutupan konsesi perusahaan kayu AS di Pulau Adi ikut mengasah kesadaran Rumkorem untuk dalam negara yang (ingin) didirikannya, juga memperhatikan kedaulatan atas wilayah pulau-pulau di lepas pantai. Tapi di samping faktor itu, atau bahkan barangkali yang lebih utama, adalah latar-belakang Rumkorem sebagai orang Biak yang sejak ratusan tahun lalu punya kebudayaan maritim yang sangat kuat (lihat misalnya, Korwa, 1989).

3 Desember 1974

Imajinasi kartografis wilayah negara merdeka yang dicita-citakan oleh para aktivis OPM, tidak terbatas pada wilayah eks propinsi New Guinea Barat di masa penjajahan Belanda. Tiga tahun sesudah proklamasi di "Markas Victoria", imajinasi itu melebar sampai meliputi wilayah negara tetangga mereka, Papua Nugini. Pada tanggal 3 Desember 1974, enam orang pegawai negeri di kota Serui, ibukota Kabupaten Yapen Waropen, menandatangani apa yang mereka sebut

"Pernyataan Rakyat Yapen Waropen", yang isinya menghendaki persatuan bangsa Papua dan Samarai (di ujung buntut daratan Papua Nugini) sampai ke Sorong yang 100% merdeka di luar Republik Indonesia".

Sejak Februari 1975, lima di antara penandatangan petisi ditahan di Jayapura. Soalnya, salah seorang di antara penandatangan "proklamasi Sorong-Samarai" itu, Y. Ch. Merino, orang Biak yang sebelumnya adalah Kepala Kantor Bendahara Negara di Serui, pada tangal 14 Februari 1975 kedapatan "bunuh diri" di Serui. Kabarnya dalam penggeledahan di rumahnya ditemukan uang kas negara sebanyak Rp. 13 juta. Sesudah dua tahun ditahan di Jayapura, lima orang temannya yang masih hidup, diajukan ke pengadilan negeri di Jayapura.

Pada tanggal 9 April 1977, kelimanya divonis delapan tahun penjara, karena tuduhan melakukan "makar". Ketika saya bekerja di Jayapura di awal 1980-an, saya berkenalan dengan salah seorang pencetus "proklamasi Sorong-Samarai' itu, yang telah selesai menjalankan masa hukumannya, dan sudah diterima bekerja di sebuah perusahaan konsultan transmigran sebagai tenaga penterjemah. Orangnya tidak mau bercerita tentang gerakan yang pernah dilakukannya (atau yang pernah dituduhkan kepadanya?).

26 April 1984

Pada tanggal ini, pemerintah Indonesia melakukan "sesuatu" yang justru semakin menumbuhkan kesadaran nasional Papua di Papua Barat, yakni menciptakan seorang martir yang kenangannya (untuk sementara waktu) mempersatukan berbagai kelompok OPM yang saling bertikai. Pada tanggal itulah seorang tokoh budayawan terkemuka asli Papua Barat, Arnold Clemens Ap, ditembak di pantai Pasir Enam, sebelah Timur kota Jayapura, pada saat Ap sedang menunggu perahu bermotor yang konon akan mengungsikannya ke Vanimo. Papua Nugini, ke mana istri, anak-anak, dan sejumlah teman Arnold Ap telah mengungsi terlebih dahulu tanggal 7 Februari 1984.

Arnold Ap yang lahir di Biak tanggal 1 Juli 1945, menyelesaikan studi Sarjana Muda Geografi di Universitas Cenderawasih, Abepura (13 Km sebelah selatan kota Jayapura). Di masa kemahasiswaannya, ia turut bersama sejumlah mahasiswa Uncen yang lama dalam demonstrasi-demonstrasi di saat kunjungan utusan PBB, Ortiz Sans, untuk mengevaluasi hasil Pepera 1969. Sesudah hasil Pepera mendapatkan pengesahan oleh PBB, tampaknya ia menyadari bahwa pendirian suatu negara Papua Barat yang terpisah dari Indonesia terlalu kecil kansnya dalam waktu singkat. Ia kemudian berusaha memperjuangkan agar orang Papua dapat mempertahankan identitas kebudayaan mereka, walaupun tetap berada dalam konteks negara Republik Indonesia.

Selain pertimbangan *real politik,* pilihan Arnold Ap untuk memperjuangkan identitas Papua melalui bidang kebudayaan juga dipengaruhi oleh "modal alam" yang dimilikinya. Ia seorang seniman serba bisa yang berbakat. Selain mahir

menyanyi, memainkan gitar dan tifa, menarikan berbagai jenis tari rakyat Papua Barat, melukis sketsa-sketsa, ia juga mahir menceriterakan *mop* alias guyon-guyon khas Papua. Karena kelebihan-kelebihannya itu, Ketua Lembaga Antropologi Uncen, Ignatius Soeharno, mengangkat Arnold Ap menjadi Kurator Museum Uncen yang berada di bawah lembaga itu. Dalam kapasitas itu, ia sering mendapat kesempatan mendampingi antropolog-antropolog asing yang datang melakukan penelitian lapangan di Papua Barat. Kesempatan itulah yang dimanfaatkannya untuk melakukan inventarisasi terhadap seni patung, seni tari, serta lagu-lagu dari berbagai suku yang dikunjunginya (Ap dan Kapissa, 1981; Ap 1983a dan 1983b).

Dalam kedudukan sebagai kepala Museum yang diberi nama Sansekerta, *Loka Budaya,* ia mengajak sejumlah mahasiswa Uncen mendirikan sebuah kelompok seni-budaya yang mereka namakan *Mambesak* (istilah bahasa Biak untuk burung cendrawasih). Kelompok ini didirikan tanggal 15 Agustus 1978, menjelang acara 17 Agustus, sebagai persiapan untuk mengisi acara hiburan lepas senja di depan Loka Budaya. Selain Arnold, para "cikal-bakal" Mambesak yang lain adalah Marthin Sawaki, Yowel Kafiar, dan Sam Kapissa, yang masih berkuliah di Uncen waktu itu (Irja DISC, 1983).

Ternyata, respons masyarakat Papua baik orang kota maupun orang desa, orang kampus maupun orang kampung terhadap karya kelompok Mambesak ini cukup besar. Lima volume kaset *Mambesak* berisi reproduksi dan juga *re-arrangement* lagu-lagu daerah Papua Barat, berulang kali habis terjual dan diproduksi kembali. Siaran radio *Pelangi Budaya* dan *Pancaran Sastra* yang diasuh oleh Arnold Ap dkk. di studio RRI Nusantara V setiap hari Minggu siang cukup populer. Apalagi karena diselang-seling siarannya, lagu-lagu rekaman *Mambesak* selalu diputar. Lagu-lagu itu bahkan pernah saya dengar di Pegunungan Bintang dari siaran radio negara tetangga, Papua Nugini, yang sedang dinikmati oleh seorang penduduk asli suku Ok.

Berarti dengan pelan tapi pasti, suatu gerakan kebangkitan kebudayaan Papua sedang terjadi, dimotori oleh Arnold Ap dari kantornya di Loka Budaya Universitas Cenderawasih. Sebagai kurator museum dan penasehat pusat pelayanan pedesaan yang saya pimpin waktu itu, Irja-DISC, ia juga sangat akrab berkomunikasi dengan tokoh-tokoh adat serta seniman-seniman alam yang asli Papua. Tampaknya, popularitas Arnold Ap dengan Kelompok Mambesaknya itu kemudian membangkitkan kecurigaan aparat keamanan Indonesia, bahwa gerakan kebangkitan kebudayaan Papua itu hanyalah suatu "bungkus kultural" bagi "bahaya laten" nasionalisme Papua.

Walhasil, Arnold mulai berurusan dengan aparat keamanan di Jayapura. Tapi karena tidak dapat dibuktikan bahwa ia melakukan sesuatu yang "subversif" atau bersifat "makar", ia tidak dapat di tahan. Apalagi kaset-kasetnya, atas saran Arnold diputar di kampung-kampung di perbatasan Papua Barat-Papua Nugini, untuk mengajak para

gerilyawan OPM keluar dari hutan dan pulang ke kampung mereka.

Keadaan itu berubah drastis di penghujung tahun 1983, ketika pasukan elit Kopassanda yang ditugaskan di Papua Barat, berusaha membongkar seluruh jaringan simpatisan OPM yang mereka curigai ada di kampus dan di instansi-instansi pemerintah di Jayapura, dan menumpasnya *once and for all*. Dan Arnold dianggap merupakan "kunci" untuk membongkar jaringan "OPM kota" itu. Mengapa Ap? Karena ia juga dicurigai menjadi penghubung antara aktivis OPM di hutan dengan yang ada di kota-kota, yang memungkinkan peneliti asing bertemu dengan Jantje Hembring, tokoh OPM di hutan Kecamatan Nimboran, Jayapura, dan juga membiayai pelarian seorang dosen Uncen, Fred Athabu, SH bersama bekas presiden Republik Papua Barat, Seth Jafet Rumkorem ke PNG, dari hasil penjualan kaset-kaset Mambesak.

Walhasil, pada tanggal 30 November 1983, Arnold ditahan oleh satuan Kopassanda yang berbasis di Jayapura. Sebelum dan sesudahnya, sekitar 20 orang Papua lain yang umumnya bergerak di lingkungan Uncen maupun Kantor Gubernur Irian Jaya, juga ditahan untuk diselidiki aspirasi politik dan kaitan mereka dengan gerilya OPM di hutan dan di luar negeri. Penahanan tokoh budayawan Papua yang di media cetak Indonesia hanya dilaporkan di harian *Sinar Harapan* dan majalah bulanan *Berita Oikoumene*, segera mengundang kegelisahan kaum terpelajar asli Papua di Jayapua maupun di Jakarta.

Walaupun penahanannya dipertanyakan oleh Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI) maupun teman-teman Arnold yang lain di Jayapura dan di Jawa, sampai awal 1984 tak tampak tanda-tanda ia akan diajukan ke pengadilan. Ia hanya dipindahkan dari tahanan Kopassanda ke tahanan Polda. Seorang teman Arnold yang juga anggota inti Kelompok Mambesak, Eddy Mofu, malah mendadak juga ikut ditahan bersamanya. Ketidak-jelasan status sang budayawan Papua ini, menambah keresahan kawan-kawannya di Jayapura dan Jakarta. Kegelisahan mereka akhirnya mendorong dua peristiwa pelarian politik ke luar negeri. Di Jayapura, pada tanggal 8 Februari 1984, puluhan teman dan simpatisan Arnold Ap melarikan diri ke Vanimo dengan menggunakan perahu bermotor. Dalam rombongan itu termasuk isteri Arnold, Corry, bersama tiga orang anaknya yang masih kecil serta bayi di dalam kandungannya.

Sementara itu di Jakarta, empat pemuda Papua, Johannes Rumbiak, Jopie Rumajau, Loth Sarakan, dan Otis Simopiaref yang mempertanyakan nasib Arnold ke DPR RI, akhirnya terpaksa minta suaka ke Kedutaan Besar Belanda, setelah mereka ketakutan akibat dicari-cari oleh aparat keamanan di tempat penginapan mereka (Kobe Oser, 1984).

Di tengah-tengah gejolak politik beginilah, "tawaran" kepada Arnold dkk. untuk melarikan diri dari tahanan Polda guna menyusul keluarga dan kawan-kawan mereka di Vanimo, tampaknya sangat menggiurkan. Celakanya, tawaran itu tampaknya hanyalah suatu jebakan, yang berakhir dengan me-

ninggalnya sang budayawan di RS Aryoko, Jayapura, tanggal 26 April 1984 (Osborne, 1985 dan 1987: 152-153; Anon, 1984 dan 1985: Ruhukail, 1985). Sekitar lima ratus orang ikut mengantar jenazah sang seniman ke tempat peristirahatannya yang terakhir di pekuburan Kristen Abe Pantai, berdampingan dengan makam sahabat dan saudaranya, Eddy Mofu, yang sudah meninggal pada hari pertama pelarian mereka dari tahanan pada hari Minggu Paskah, 22 April 1984.

Kematian sang seniman ikut melecut arus pengungsi tambahan ke Papua Nugini. Sementara mereka yang sudah berada lebih dahulu lari ke sana, ikut memperingati kematian teman mereka, sambil menghibur sang janda Corry Ap. Kematian budayawan asli Papua ini menambah simbol nasionalisme Papua, karena berbagai fraksi OPM di luar negeri, berlomba-lomba mengklaim Arnold Ap sebagai orang yang diam-diam menjadi "Menteri Pendidikan & Kebudayaan" mereka di dalam kabinet bawah tanah OPM di Papua Barat. Ada yang juga menyebut sang seniman adalah seorang *"Konoor modern"* merujuk ke para penyebar kabar gembira dalam mitologi mesianistik Biak, Koreri (Osborne, 1987; 149). Namun selang beberapa tahun, legenda itu mulai pudar. Lebih-lebih karena para penerus Kelompok Mambesak yang masih tetap bernaung di bawak kelepak sayap museum Uncen, tak ada yang mampu (atau berani?) menghidupkan kembali peranan kelompok senibudaya itu menjadi ujung tombak kebangkitan kebudayaan Papua.

Sedangkan di Negeri Belanda, dimana isteri dan anak-anak Arnold Ap diizinkan mengungsi oleh pemerintah Papua Nugini, kelompok-kelompok OPM mencoba memproyeksikan jandanya, Corry Ap, bagaikan figur Corry Aquino yang juga kehilangan suaminya karena keyakinan politik sang suami, Benigno (Ninoy) Aquino. Namun Corry Ap bukan Corry Aquino, dan setelah bosan dengan usaha-usaha politisasi dirinya, janda sang seniman menarik diri dari kehidupan publik dan membatasi peranannya (yang sudah cukup berat) sebagai ibu, ayah, dan pencari nafkah, bagi keempat orang anak laki-lakinya di negeri yang tak selalu ramah terhadap para migran berkulit hitam.

14 Desember 1988

Seperti yang telah disinggung di depan, "proklamasi dan pengibaran bendera OPM" yang dilakukan Tom Wanggai di stadion Mandala, Jayapura, sangat berbeda dari pada berbagai proklamasi dan pengibaran bendera OPM sebelumnya. Tampaknya cendekiawan asli Papua asal Serui ini, sudah berpamitan dengan (sebagian besar) bekal historis OPM yang sebelumnya. Bendera "Melanesia Barat" yang dikibarkannya berbeda dari bendera "Papua Barat" yang sebelumnya.

Konon menurut ceritera, bendera "Papua Barat" yang sebelumnya, termasuk yang dikibarkan oleh Seth Jafet Rumkorem di Markas Victoria pada tangal 1 Juli 1971, di rancang

oleh seorang bangsa Belanda yang lazim dipanggil "Meneer Blauwwit", mertua dari tokoh OPM tua di Belanda, Nicholas Jouwe. Ketiga warnanya, merah, putih dan biru meniru ketiga warna bendera Belanda. Sedang ke-13 garis warna putih dan biru, menandakan ke-13 propinsi dalam negara Papua Barat yang akan dibentuk seandainya Sukarno tidak segera menginterven si dengan Tri Komando Rakyatnya. Hanya bintang putih di atas landasan merah di bendera Papua Barat itu memberikan unsur "pribumi" pada bendera Papua Barat ciptaan Belanda itu. Itulah lambang bintang kejora, *Sampari* dalam bahasa Biak, yakni lambang kemakmuran yang akan datang dalam mitologi Koreri.

Juga "lagu kebangsaan" OPM berjudul "Hai Tanahku, Papua", yang sering dinyanyikan dalam upacara-upacara OPM, adalah ciptaan seorang Belanda, Pendeta Ishak Samuel Kijne. Nama pendeta seniman itu diabadikan dalam STT GKI Irja di Abepura: Tampaknya, lagu kebangsaan lama itu pun sudah ditinggalkan oleh Tom Wanggai. Sedangkan "wawasan nasional" atau wilayah Papua Barat yang diancang-ancang oleh Belanda dan diresmikan oleh Rumkorem.

Berbeda dengan para pendahulunya yang selalu menggunakan istilah yang mulai dipopulerkan oleh Belanda, yakni Papua Barat, Tom menanamkan negeri merdeka yang dibayangkannya, 'Melanesia Barat'. Di mana batas "Melanesia Barat" itu, belum begitu jelas bagi penulis. Apakah Melanesia Barat juga meliputi Maluku, Timor-Timur, dan Nusa Tenggara Timur, yang penduduknya serumpun Melanesia?

Ataukah penggunaan istilah itu hanyalah suatu taktik politik, suatu *appeal* ke arah isyu Solidaritas Melanesia yang populer di beberapa negara Pasifik Selatan (lihat Ondi, 1993; 31)?

Yang jelas proklamasi Tom Wanggai punya *appeal* yang besar terhadap sebagian penduduk kota Jayapura dan kota-kota satelit-satelitnya. Proklamasi Tom Wanggai juga punya *appeal* secara khusus bagi kalangan terdidik dan pegawai negeri yang berasal dari Kabupaten Yapen-Waropen, terbukti dari nama-nama marga mereka yang ditahan, diadili, dan dipenjarakan karena ikut aksi Tom Wanggai. Nama-nama Yapen-Waropen, atau istilah populernya, "Serui" juga menonjol di antara mereka yang ditahan, diadili, dan dipenjarakan karena mempersiapkan HUT I proklamasi "Melanesia Barat". Kenyataan ini menunjukkan lunturnya "reputasi" Serui sebagai salah satu basis gerakan Merah Putih di Papua sebagai hasil didikan Sam Ratulangi (lihat Aditjondro, 1985: 90-92). Dan proses peluntur an itu sudah dimulai tanggal 3 Desember 1974 dengan pencetusan "proklamasi Sorong-Samarai", yang dilanjutkan oleh Gustav Tanawani dengan mencoba menaikkan bendera OPM di tahun 1984. Orang Serui ini dihukum tujuh tahun penjara, dan dipindah ke penjara Kalisosok di Surabaya pada tahun 1986. Akhirnya ia meninggal, konon karena TBC, di penjara Madiun pada tanggal 8 Januari 1989 (Asia Watch, 1990: 23).

Begitulah lima tonggak sejarah dalam evolusi nasionalisme Papua atau Melanesia Barat di Papua Barat. Memang

ada benang merah yang menyelusuri kelima peristiwa penting itu, tampuk kepemimpinan OPM, tampaknya masih tetap berada di tangan tokoh-tokoh yang berasal dari dua (gugusan) pulau, atau Kabupaten, di Teluk Cenderawasih, yakni Biak dan Serui. Sehingga dapat dikatakan, bahwa semangat kebangsaan Papua yang ingin memisahkan diri dari Indonesian ini, belum tentu didukung oleh suku-suku diluar Teluk Cenderawasih. Namun kemungkinan itu masih harus diperhadapkan dengan kenyataan bahwa dalam berbagai peristiwa itu cukup banyak kerjasama antara pemimpin-pemimpin OPM yang berasal dari Teluk Cenderawasih, dengan kawan-kawan seperjuangan mereka yang berasal dari daerah-daerah lain.

Selain itu, kita juga perlu melihat pergeseran latar-belakang pendidikan dari para aktor yang ingin menegakkan identitas Papua itu dari masa ke masa, dan dari tempat ke tempat. Di tahun 1965, perjuangan menegakkan identitas Papua dimulai dengan pemberontakan bersenjata, yang terutama berintikan para eks anggota Batalyon Papua didikan Belanda. Tahun 1971, tongkat estafet perjuangan masih diteruskan dengan modus operandi yang sama, tapi pelopornya adalah seorang eks anggota Divisi Diponegoro yang didikan Indonesia. Selanjutnya, dalam peristiwa-peristiwa penting di tahun 1977, 1984, dan 1988, para aktor gerakan menegakkan identitas Papua itu mulai bergerak masuk ke kota, bahkan ke kampus, sementara perjuangan bersenjata di hutan masih tetap jalan terus.

Pembunuhan Arnold Ap dan, secara tidak langsung, pembunuhan perjuangan tanpa-kekerasan guna menegakkan identitas Papua melalui kegiatan seni-budaya serta siaran radio, seolah-olah memberikan isyarat bahwa dalam konteks negara Republik Indonesia, tidak banyak kans untuk mempertahankan apalagi mengembangkan identitas orang Papua. Maka, perjuangan politik untuk memisahkan diri dari Republik Indonesia dan mendirikan suatu negara merdeka bagi orang-orang serumpun, seolah-olah dipacu kembali. Perjuangan politik itu pada fase yang paling akhir, semakin merata di berbagai lapisan masyarakat, dan seiring dengan perkembangan zaman, barangkali. Dipimpin oleh cendekiawan Papua yang punya pengalaman di kampus dan di pemerintahan. Perjuangan politik itu pun sudah secara kreatif berusaha menciptakan atribut-atribut warisan Belanda. Referensi bagi nasionalisme Papua yang terpisah dari Indonesia ini tidak lagi merujuk ke masa lalu, meyakinkan merujuk ke para negara tetangga di masa kini.

Petanyaannya sekarang: apakah nasionalisme Papua yang sudah tumbuh-kembang selama seperempat abad, yang berhasil diremajakan dari generasi yang satu ke generasi berikutnya, dengan pelebaran variasi profesi dan peningkatan tingkat pendidikan mereka yang tampil memimpin, akan pudar? Ataukah nasionalisme Papua ini akan bertumbuh semakin kuat? Setidak-tidaknya terus bertahan melalui proses peremajaan aktor-aktornya?

Lalu, kalau melihat bukti-bukti historis yang ada, nasionalisme Papua semakin kuat, bagaimana sebaiknya jawaban orang-orang Indonesia (yang lain)? Apakah jawabannya harus selalu lewat peluru, ataukah lewat kotak suara? *Solution by bullet, or solution by ballot?*

Selain itu, apakah kita harus terus meniru politik pasifikasi Belanda, dengan hanya membalik orientasi geografisnya? Di zaman Belanda, para pejuang kemerdekaan Hindia Belanda yang dianggap "berbahaya" dibuang ke Papua, sementara sekarang para pejuang kemerdekaan Papua yang juga dianggap berbahaya, dilihat dari vonis hukumannya yang meningkat dari 7 ke 20 tahun, dibuang ke Kalisosok dan penjara-penjara lainnya di Jawa. Sudah betul, bijaksana, dan etiskah reproduksi politik Belanda yang demikian?

Itulah beberapa pertanyaan kritis yang perlu kita geluti bersama saat ini. dengan selalu mengingat bahwa istilah "nasionalisme" dan "regionalisme" adalah istilah-istilah yang relatif, tergantung dari pandangan siapa dan dari sudut apa. Juga kita perlu mengingat, bahwa ada nasionalisme yang dapat hidup berdampingan, yakni nasionalisme yang humanis, yang tidak menjadi sandera sejarah. Tapi ada juga nasionalisme yang selalu berusaha meniadakan nasionalisme yang lain, terutama nasionalisme mereka yang lebih sedikit dan lebih lemah. Nasionalisme yang begini, lebih pantas disebut rasialisme, atau paling tidak ekspansionisme. ❒

Bibliografi:

Aditjondro G.J. 1984 "Karya dan Gema Mambesak" di Irian Jaya", *Berita Oikoumene*, Agustus, hal, 27-30.

________________, 1985 "Sam Ratulangie: Burung Manguni yang Rindukan Deburan Ombak Pasifik" *Prisma*, 14 (3) hal, 81-102.

________________ 1987 "Marthin Indey, Pilar Perjuangan Pembebasan Irian Barat di Jayapura", *Prisma*, 16 (2), Februari, hal. 108-128.

________________ 1993. *Mellenarianism in Melanesia*. Makalah latar-belakang untuk matakuliah Etnologi Irian Jaya dalam PIBBI (Program Intensif Bahasa dan Budaya Indonesia) yang ke-22 di UKSW, Salatiga, Indonesia, 21 Desember 1992 s/d 16 Januari 1993.

Ajamiseba. Danielo C. dan A.J. Subari, 1983, "Pengabdian pada Masyarakat di Universitas Cenderawasih." Keadaannya sekarang dan Rencana Pengembangannya. Makalah pada Seminar Pengabdian pada Masyarakat Universitas Cenderawasih, 10-11 November.

Amnesty International (AI), 1991, *Indonesia: Continuing Human Rights Violations in Irian Jaya*. London: Amnesty International.

Anderson, Benedict R. O'G, 1991 *Imagined Communities: Relections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Anon, 1977, "Irian Jaya: Ribut-Ribut di Perbatasan". *Tempo,* 11 Juni, hal, 5-6.

Anon, 1984 "Behind the Killing of Arnold Ap" *Pacific Island Monthly,* July, hal 19-20.

Anon, 1985 "A political trial to cover up a murder",Tapol, No. 68 March, hal 20-21.

Ap Arnold C. 1983a "Inventarisasi Gerak Dasar Tari Daerah Irian Jaya", dalam Don A.L. Flassy (ed). *Aspek & Prospek Senibudaya Irian Jaya,* Jayapura: Pemerintah Daerah Tingkat I Irian Jaya, hal. 117-123.

——— 1983b. "Seni Ukur Teluk Geelvink (Teluk Saerera)" dalam Flassy (ed), hal 169-182.

Ap. Arnold C. dan Sam Kapissa, 1981. *Seni Patung Daerah Irian Jaya.* Jayapura: Lembaga Antropologi Universitas Cendrawasih.

IrJa-DISC, 1983. Surat Direktur IJ-DISC, G.J. Aditjondro, tertanggal 23 April 1983 kepada Menteri KLH Emil Salim, mencalonkan "Kelompok Seni-Budaya Irian Jaya Mambesak" untuk penghargaan Kalpataru dalam kategori Penyelamatan Lingkungan.

Davis Horace. B, 1978 *Toward a Marxist Theory of Nationalism,* New York: Monthly Revew Press.

Hambur, Johannes, 1989, "Agustina Heumassy: Saya Menyusul Terus", *Kabar Dari Kampung,* 7 (34) Gebruari hal. 3-7.

Hubatka, Frank. 1984 "Arnold Ap deed de cultuur van de Papoea's herieven". *Vandaar,* 10 (8), Agustus, hal 22-23.

Indera, 1984 "Peristiwa Penahanan di Irja", *Berita Oikoumene,* No. 92, Januari, hal 20-22.

Kaisiepo, Manuel, 1993 "Ke-Irian-an dan Ke-Indonesia-an: Mengkaji Nasionalisme dalam Konteks Lokal." Makalah untuk Seminar tentang Nasionalisme Indonesia Menjelang dan Pada Abad XXI yang diselenggarakan oleh Yayasan Bina Darma. 2-4 Juni, di Salatiga.

Kobe Oser, 1984 "Nederland Moet Papoea's politiek asiel verlenen", *De Volkskrant.* 31 Maret.

Korwa Abner, 1989. *Tradisi Kemaritiman Suku Bangsa Biak,* Skripsi Sarjana Antropologi Universitas Cenderawasih, Jayapura.

Lubis, T. Mulya, 1984 *"Irian Jaya: A Dubious Future".* Makalah untuk sidang Komisi Dialog LBH-NOVIB, yang tidak dipublikasikan.

Mambesak, 1984, "In Memoriam Arnold C.Ap", *Berita Oikoumene,* Juni, hal 12-13.

Monbiot, George, 1989, *Poisoned Arrows: An Investigative Journey Through Indonesia.* London: Michael Joseph.

Nusa Bhakti, Ikrar, 1984."Menguak Gerakan Separatis di Irian Jaya", *Merdeka.* 11-12 Februari.

O'Sullivan See, Katherine, 1986. *First World Nationalisms: Class and Ethnic Politics in Northern Ireland and Quebec*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ondi, Hendrikus A, 1993, "Problema Irianisasi: Suatu Tantangan Untuk Merumuskan Identitas", *Kritis*, 7 (3), Januari-Maret, hal, 27-35.

Osborne, Robin, 1985. "The Killing of Irian Jaya Nationalist Arnold Ap: New evidence comes to light", *Inside Asia*, No. ¾, June-August, hal. 17-19.

——————— 1987 *Indonesia's Secret War: The Guerilla Struggle in Irian Jaya* Sydney: Allen & Unwin.

RIOP, 1985, *The Tragedy of the Papuans and the International Political Order*. Amsterdam: Research Institute of Oppressed Peoples (RIOP).

Ruhukail. Constant P. 1985."Kasus Pembunuhan Arnold C. Ap dan Eddy Mofu", Berita Tanpa Sensor, April, Leiden: Gerakan Demi Hak-Hak Azasi Manusia dan Demokrasi, hal. 1-5.

Sjamsuddin, Nazaruddin, 1989, *Integrasi Politik di Indonesia*: Jakarta. PT. Gramedia.

Tapol. 1983. *West Papua: The Obliteration of a People*, London TAPOL.

Ukur, Fridolin dan Frank L. Cooley, 1977. "Benih Yang Tumbuh VIII: Suatu Survey Mengenai Gerakan Kristen Irian Jaya." Jakarta LPS-DGI.

Voorlichtingsdienst, 1977. *Zwartboek Nieuw-Guinea: Een van de laatste strohalmen van het Kolonialisme in deze wereld*. Den Haag De Voorlopige Regering Van de Republik West Papua/Nieuw Guinea.

Whitaker, Alan, 1990. *West Papua: Plunder in Paradise*. London Anti-Slavery Society.

Bab II

PEMBANGUNAN PAPUA BARAT: DALAM KERANGKA ANALISIS FRANS FANON

Satu Pemikiran Alternatif[1]

ADA satu hal yang mendasar yang perlu diingat kalau kita hendak berbicara tentang pembangunan Papua Barat. Apa itu? Di sini kita tidak berbicara dengan satu propinsi yang dekat dengan "Pusat" pengambilan keputusan di Indonesia, seperti propinsi-propinsi di Jawa. Malah sebaliknya, kita berbicara tentang suatu propinsi yang "jauh dari pusat". Jauh, bukan saja dalam arti harafiah, yakni dalam arti geografis atau *spatial*, melainkan juga "jauh" dalam arti kultural. Artinya, kultur orang-orang yang nasibnya ditentukan oleh orang-orang

di Pusat itu sangat berbeda dengan kultur mereka yang menentukan nasib mereka. Ada *cultural gap* yang sangat besar antara para penentu dan mereka yang ditentukan nasibnya.

Ada dua hal penting yang tersirat dalam pernyataan ini. *Pertama*, ada dua kelompok aktor yang berbeda derajat kekuasaannya: yang satu menentukan, yang lain ditentukan. Sebagai contoh dapat dikemukakan bahwa "orang Pusat" dapat menentukan siapa yang dapat dan siapa yang tidak dapat menjadi Gubernur Papua Barat, secara periodik, lima tahun sekali. Sebaliknya, orang Papua nyaris tidak punya kekuasaan menentukan siapa yang dapat dan siapa yang tidak dapat menduduki kursi Presiden RI, karena suara mereka tidak terlalu menentukan, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, di MPR. Contoh lain yang barangkali "kurang politis" sifatnya, adalah bahwa orang Pusat dapat mengambil keputusan bahwa orang Papua harus belajar makan nasi, baik yang dihasilkan oleh petani-petani Jawa di bumi Papua Barat maupun yang disuplai Bulog dari propinsi atau negara lain. Sebaliknya, orang Papua tidak dapat mengambil keputusan bahwa orang Jakarta harus belajar memakan *papeda*, yang ditokok dari dusun-dusun sagu di bumi kasuari.

Kedua yang tersirat dalam pernyataan *"ada cultural gap yang sangat besar antara para penentu dan mereka yang ditentukan nasibnya"* adalah bahwa ada perbedaan kebudayaan antara mereka yang punya perbedaan kekuasaan menentukan itu. Konsekuensi asimetri kekuasaan itu adalah bahwa kebudayaan kedua kelompok aktor itu pun tidak dinilai setara.

Menghadapi asimetri kekuasaan yang tumpang-tindih dengan asimetri kebudayaan itu, saya usulkan supaya kita memanfaatkan analisis Frantz Fanon untuk mengkaji pemikiran tentang pembangunan Papua Barat yang hidup di negara kita. Soalnya, Fanon telah lebih dahulu membuat suatu kerangka analisis untuk memahami respons-respons kultural para cendekiawan di negeri-negeri terjajah atau yang baru merdeka, yang saya anggap penad (relevan) untuk memahami macam-macam respons para cendekiawan Indonesia (termasuk para cendekiawan Papua Barat) terhadap kebudayaan dominan di daerah ini. Dalam kerangka pemikiran Fanon itu, evolusi respons para cendekiawan bangsa terjajah (atau bangsa yang baru merdeka) itu paralel dengan evolusi sikap fihak penjajah (atau bekas penjajah) terhadap kebudayaan bangsa yang didominasinya.[3]

Frantz Fanon lahir di Fort-de-France, ibukota Martinique, sebuah kepulauan di Laut Karibia, Amerika Latin, pada tanggal 20 Juli 1925. Karena Martinique waktu itu adalah koloni Perancis, maka sesudah tamat sekolah menengah, anak Duane Martinique itu meneruskan studinya di Perancis. Masa studinya itu diselingi keikutsertaan Fanon dalam Perang Dunia II sebagai perwira wajib militer Perancis, di mana ia menjalani latihan kemiliterannya di Aljazair. Sesudah PD II selesai, veteran perang yang sempat terluka dalam pertempuran dekat tapal batas Swiss itu mendapat beasiswa untuk kuliah di fakultas kedokteran di Lyons, Perancis. Pada masa kuliah itulah perhatiannya terbagi dua

antara ilmu kedokteran dan ilmu-ilmu humaniora, khususnya filsafat dan sastra. Pada saat itu ia banyak belajar dari para pemikir marxis dan eksistensial Perancis, sambil memperdalam psikiatri dan bedah syaraf yang dianggapnya paling menjawab dorongan humanisnya. Di kota Lyons itu, ia secara khusus mempelajari kondisi kejiwaan para imigran Afrika Utara.

Sesudah menamatkan studi pada tahun 1951 dengan disertasi tentang penyakit *Friedriech*, ia pulang sebentar ke negeri asalnya, lalu kembali ke Perancis untuk bekerja pada sebuah klinik psikiatri bersama seorang imigran Spanyol, Francoise Tosquelles, yang banyak membantu mengembangkan minat Fanon di bidang terapi sosial. Sesudah menikah dengan Marie-Josephe ("Josie") Dubie, seorang perempuan Perancis yang dikenalnya sejak kuliah di Lyons, ia memutuskan untuk bekerja beberapa tahun di Afrika Utara, sebelum kembali menetap di Martinique. Namun sejarah menentukan lain. Pengalaman kerjanya mengepalai suatu rumah sakit jiwa milik Perancis di Aljazair, membuat dia berpaling seterusnya kepada perjuangan kemerdekaan Aljazair, sesudah ia menyimpulkan bahwa kolonialisme dan rasialisme merupakan akar sosial dari berbagai gejala kejiwaan pasien-pasien Arab maupun Perancis yang pernah dirawatnya. Walhasil, sampai saat menghembuskan nafas terakhirnya di sebuah rumah sakit di AS pada tanggal 6 Desember 1961, Fanon menjadi seorang pejuang militan Front Pembebasan Aljazair (FLN). Kehebatan retorika maupun ketajaman pena Fanon

membuat laki-laki Afrika Hitam itu sering dipercayai mewakili rekan-rekannya mengikuti berbagai kongres para pejuang kemerdekaan dan revolusi sosial di Afrika, Asia, dan Karibia.

Perjalanan hidup yang penuh aksi dan refleksi itulah membuat Fanon menjadi seorang teoretikus revolusi sekaliber V.I Lenin, Mao Zedhong, dan Fidel Castro. Dengan satu beda yang utama, yakni Fanon lebih cenderung menjadi seorang eksistensialis ketimbang Marxis. Dan sebagai pengamat-terlibat dalam proses dekolonisasi di Afrika, Fanon secara sangat tajam mengecam penyakit rezim-rezim pascakolonial yang umumnya bercorak partai tunggal,[4] suatu hal yang kita tidak temukan pada karya-karya Lenin, Mao, dan Castro. Fanon jugalah pencipta istilah "Dunia ketiga" untuk merujuk pada negara-negara Asia, Afrika, dan Amerika Latin, agar negara-negara yang baru merdeka ini tidak sekedar menggantungkan diri pada blok Barat (Kapitalis) pimpinan AS maupun blok Timur (Komunis) pimpinan Uni Soviet.[5]

Sayangnya, semenjak Orde Baru berpaling dengan mesra ke blok Barat, pemikiran Fanon praktis tidak mendapat tempat dalam khazanah ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Juga tidak ketika ayunan pendulum sebagian akademisi dan aktivis di negeri ini mulai beralih ke kiri, di mana pemikiran para Marxis ortodox, pemikiran mazhab Frankfurt, dan pemikiran pascamodernis yang semuanya berakar di dunia akademis Eropa mulai *trendy*.[6]

***

MARILAH kita sekarang kembali ke kerangka analisis Fanon. Pertama-tama akan saya ringkas observasi Fanon terhadap strategi-strategi kultural para penjajah menghadapi bangsa jajahannya, lalu akan saya beberkan observasi Fanon terhadap reaksi para cendekiawan bangsa terjajah atau bangsa bekas jajahan terhadap strategi-strategi kultural tersebut.

Menurut Fanon, yang melihat bahwa penjajahan didukung oleh teori-teori kebudayaan yang rasialis strategi kultural yang dianut oleh para penjajah dalam menghadapi kebudayaan bangsa yang dijajahnya, dapat dibagi dalam tiga tahap. Mula-mula, para penjajah umumnya menganggap bangsa jajahannya "tidak punya kebudayaan sama sekali". Lalu, para penjajah mulai bersedia mengakui bawa rakyat atau bangsa-bangsa jajahannya punya kebudayaan, tapi kebudayaan mereka itu lebih rendah ketimbang kebudayaan sang penjajah. Jadi, dari negasi total bergeser ke strategi kultural yang menempatkan kebudayaan-kebudayaan lain dalam suatu jenjang hirarki, di mana kebudayaan si penjajah tetap ditempatkan di anak tangga yang tertinggi yang patut dijadikan acuan.

Akhirnya, ketika sudah sukar untuk menempatkan kebudayaan rakyat atau bangsa-bangsa terjajah dalam suatu kerangka hirarkis, para penjajah mulai mengadopsi faham "kenisbian (relativitas) kebudayaan". Dalam strategi kultural yang terakhir ini, kebudayaan kaum terjajah tetap juga tidak dihargai sebagaimana mestinya, karena dianggap sebagai sesuatu yang statis, yang tidak berubah-ubah dari zaman ke zaman.

Lalu, bagaimana respons para cendekiawan dari bangsa yang (masih) terjajah menghadapi tiga strategi kultural yang berbeda-beda itu? Respons mereka dapat dibagi dalam tiga fase, menurut Fanon. Dalam fase *pertama*, para cendekiawan bangsa terjajah atau yang baru merdeka itu menerima faham bahwa mereka tidak punya kebudayaan, atau bahwa kebudayaan mereka sama sekali tidak punya arti. Dilandasi pengakuan itu, mereka berusaha mengambil-alih kebudayaan sang penjajah secara total. Asimilasi total, atau *unqualified assimilation* ("asimilasi tak bersyarat") meminjam istilah Fanon.

Selanjutnya, dalam fase *kedua*, ada cendekiawan pribumi yang mulai merasa terganggu atas pembuangan, pembasmian, atau nihilisasi kebudayaan (asli) mereka. Mereka lantas bereaksi secara bertolak-belakang dari asimilasi total yang dijalankan dalam fase pertama. Mereka berusaha menghargai kebudayaan mereka yang asli. Namun karena para cendekiawan pribumi itu sudah lama tercerabut dari akar mereka sendiri, mereka sudah tidak bisa menghayati kebudayaan mereka dari sudut nilai intrinsik kebudayaan itu.

Akibatnya, mereka berusaha menggali sisa-sisa kebudayaan lama untuk diselamatkan, dengan menggunakan barometer yang dipinjam tanpa disadari, barangkali dari kebudayaan dominan yang sudah mereka internalisasi. Legenda-legenda lama digali kembali, dan ditafsirkan dengan menggunakan konsep-konsep pinjaman dari kebudayaan baru tadi, karena para cendekiawan pribumi itu tidak lain dan tidak bukan adalah kita sendiri, maka meminjam metafora Fanon, tadinya kita berusaha meludahkan diri kita ke langit, tetapi sekarang kita terpercik oleh air liur kita sendiri yang sedang jatuh kembali ke bumi.

Fase *ketiga*, menurut Fanon, adalah fase perjuangan. Dalam fase ini, para pejuang kemerdekaan berusaha menciptakan suatu kebudayaan baru yang revolusioner, dengan mencipta sastra atau karya budaya apa saja, dengan membuang dikotomi "baru *versus* lama" serta "Barat *versus* asli". Penciptaan "kebudayaan revolusioner" itu dilakukan dengan meminjam berbagai unsur secara kritis dan kreatif dari kebudayaan baru (ke kebudayaan penjajah) maupun kebudayaan lama (kebudayaan asli), yang diberi makna baru, yakni pembebasan kaum tertindas dari belenggu penjajahan mereka.

Dalam sebuah karyanya yang lain, *In A Dying Colonitalism* (New York: Monthly Review Press, 1965),[7] Fanon mengajukan dua contoh kebudayaan revolusioner, yakni *cadar* dan *radio* yang satu benda budaya asli (pra- penjajahan Perancis) dan yang satu lagi benda budaya yang diperkenalkan oleh penjajah Perancis. Cadar perempuan Aljazair, dilihat oleh penjajah Perancis sebagai simbol keterbelakangan dan ketertindasan perempuan. Makanya, para penjajah berusaha keras menyingkap cadar para perempuan Aljazair, yang mereka anggap suatu langkah strategis untuk melepaskan para perempuan pribumi itu dari kekuasaan para laki-laki Aljazair serta komunitas Aljazair umumnya. Usaha itu kurang berhasil, akibat oposisi yang gencar dari para perempuan Aljazair dengan dukungan komunitas mereka.

Setelah revolusi, keadaan itu berubah secara drastis. Kaum perempuan ikut aktif dalam perjuangan kemerdekaan itu. Mereka menyingkap cadar mereka, dan dengan wajah cantik mereka yang baru sekarang terbuka, mereka berusaha menggoda para petugas kolonial Perancis. Selanjutnya para perempuan Aljazair membantu para pejuang laki-laki dengan meneruskan informasi yang telah mereka peroleh dari fihak lawan, di samping meneruskan senjata kepada para pejuang FLN. Berkat peranan mereka yang revolusioner itu, para lelaki Aljazair dapat menerima penyingkapan cadar kaum hawa yang semula dalam konteks historis sebelumnya sulit mereka terima.

Tak lama kemudian, para petugas kolonial Perancis mulai menyadari taktik para perempuan Aljazair yang telah menyingkapkan cadarnya itu. Maka dilancarkanlah razia-razia terhadap perempuan pribumi yang tidak bercadar, untuk diinterogasi guna membongkar jaringan *clandestine* pendukung FLN di kota. Sebagai reaksi terhadap tindakan tentara kolonial Perancis itu, para perempuan Aljazair ramai-ramai mengenakan cadar mereka kembali, agar kegiatan "bawah tanah" tetap dapat mereka teruskan. Bahkan dengan cadar dan seluruh busana mereka yang asli, mereka jalankan tugas-tugas yang lebih berbahaya dengan meliliti granat-granat di sekujur tubuh mereka, tersembunyi dengan rapi di bawah jubah mereka yang kedodoran.

Akibatnya para petugas kolonial Perancis tambah penasaran. Sehingga pada tanggal 13 Mei 1957, aparat keamanan

Perancis menetapkan "hari penyingkapan cadar" secara nasional, dan menyeret perempuan-perempuan bercadar ke tengah alun-alun untuk disingkap cadar mereka di depan umum. Namun reaksi ini dihadapi oleh para perempuan pejuang kemerdekaan Aljazair, dengan semakin menggalakkan "gerakan kembali ke cadar"[8]

Contoh benda budaya revolusioner yang kedua adalah radio. Di masa penjajahan, orang-orang Aljazair memboikot radio, yang mereka anggap sumber budaya kolonial yang disebar-luaskan oleh para penjajah. Tetapi sesudah teknologi yang sama digunakan oleh FLN, mereka mendadak menjadi begitu gandrung mendengarkan suara radio, walaupun menghadapi risiko yang tidak ringan (kalau kedapatan oleh aparat keamanan Perancis), sesudah radio itu menyuarakan propaganda para pejuang kemerdekaan Aljazair di bawah pimpinan Ben Bella. Berarti, radio telah berubah maknanya dari alat pendukung kebudayaan penjajah menjadi alat pendukung perjuangan kemerdekaan.

Walhasil, secara skematis, strategi kultural penjajah dan respons kultural kalangan cendekiawan bangsa terjajah dapat digambarkan sebagai berikut (lihat skema 1).

Skema 1:
Dialektika antara strategi kultural penjajah dan respons kultural para cendekiawan kaum terjajah, menurut pengamatan Frantz Fanon di Aljazair dan Afrika Barat

Fase Strategi kultural penjajah	Respons kultural cendekiawan kaum terjajah
(I) *Negasi kebudayaan kaum terjajah*	Asimilasi tanpa syarat, dengan mengadopsi secara mentah-mentah kebudayaan baru yang dibawa oleh penjajah, sambil mencemooh kebudayaan asli.
(II) *Hirarki kebudayaan*, dengan kebudayaan pelarian ke kebudayaan lama, penjajah di puncak hirarki tersebut	Pelarian ke kebudayaan lama, penjajah di puncak hirarki tersebut yang dilihat dengan kacamata kebudayaan baru yang digunakan oleh penjajah.
(III) *Penisbian semua kebudayaan*, dengan menganggap kebudayaan kaum terjajah sebagai sesuatu yang statis, sesuatu yang tidak terus berubah.	*Penciptaan kebudayaan revolusioner*, dari unsur-unsur kebudayaan baru (introduksi penjajah) maupun unsur-unsur kebudayaan lama (ke kebudayaan asli) yang telah diberi makna baru, yakni *pembebasan*.

SEKARANG, bagaimana kalau kita terapkan kerangka analisis Fanon terhadap pemikiran tentang cara membangun Papua Barat? Sekedar untuk keperluan analisis, mari kita tempatkan para cendekiawan non-Papua sebagai "wakil" dari mereka yang mendukung dan mereproduksi kebudayaan dominan yang dijejalkan kepara orang Papua, di kolom kiri, serta para cendekiawan Papua, yang harus menghadapi penjejalan kebudayaan dominan itu, di kolom kanan. Berdasarkan analisis tersebut, apa yang dapat kita lihat? Menurut hemat saya, ada lima observasi yang dapat dikemukakan.

Pertama, secara *de facto*, masih ada cendekiawan Indonesia non-Papua yang beranggapan bahwa orang Papua tidak punya kebudayaan. Buktinya, kasus-kasus pelanggaran hak-hak asasi manusia (HAM) masih tetap berlangsung secara rutin dan sistematis di Papua Barat, tanpa mengundang reaksi nasional seperti kasus Nipah di Madura, Jawa Timur. Padahal, dibandingkan dengan apa yang sering terjadi di Papua Barat, kasus Nipah masih dapat dianggap "sepele". Selain itu, organisasi pembela HAM seperti Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI), sejak tujuh tahun terakhir juga punya cabang di Jayapura. Ironisnya, bekas direktur LBH cabang Jayapura itu baru-baru ini telah mendapat sebuah penghargaan sebagai pembela hak-hak asasi orang Papua. Robert Kennedy Award itu diberikan kepada sang pengacara, walaupun suara LBH Jayapura maupun pengurus pusat YLBHI di Jakarta kurang terdengar membela hak-hak asasi orang Papua yang kini tinggal dibela oleh kalangan gereja[9] dan organisasi-organisasi non-pemerintah di luar negeri, seperti *Amnesty International* dan *Tapol*.

Kebungkaman para cendekiawan Indonesia terhadap pelanggaran-pelanggaran HAM di Papua Barat, memang patut dipertanyakan. Sebab bentuk rasialisme yang paling eksplisit, adalah bilamana anihilasi (pembunuhan) seseorang dapat dibenarkan atas dasar bahwa orang itu "bukan

manusia" berarti, "tidak punya kebudayaan sama sekali", yang membuat dia sama saja seperti sejenis hama di mana tidak ada persoalan moral untuk membunuhnya, seperti pembunuhan penduduk asli Australia oleh para imigran kulit putih dari Eropa, hanya demi memperluas padang penggembalaan ternak para imigran.

Pengingkaran keberadaan kebudayaan penduduk asli, juga dapat digunakan untuk membenarkan tindakan-tindakan lain untuk melecehkan penduduk asli secara sangat kejam, walaupun tanpa membunuh mereka. Misalnya, paksaan bersetubuh di depan umum terhadap dua orang warga desa yang belum resmi menikah di Desa Sewar, Kecamatan Sarmi (Jayapura), oleh aparat keamanan di sana, yang konon dilatar belakangi keirian salah satu anggota kesatuan itu terhadap laki-laki desa yang berhasil mempersunting sang primadona desa.[10] Paksaan yang terjadi di tahun 1990 itu dapat dibenarkan oleh fahan rasialis, bahwa penduduk asli Sarmi "toh kurang manusianya dibandingkan dengan kita" suatu bentuk rasialisme yang tak kalah kejamnya ketimbang pembunuhan secara terang-terangan.

Kedua, sebagian besar cendekiawan non-Papua masih menganut faham *hirarki kebudayaan* dimana kebudayaan-kebudayaan Papua —yang sesungguhnya sangat majemuk— [11] ditempatkan di anak-anak tangga terbawah. Lihat saja betapa populernya penggambaran tentang orang Dani sebagai "orang-orang yang nyaris telanjang yang masih hidup di zaman batu" tanpa menyadari bahwa para petani di Lembah

Baliem misalnya, memiliki budaya pertanian ubi-ubian yang tergolong paling canggih di dunia, hasil inovasi dan adaptasi selama 400 tahun tanpa bantuan sepotong logam.

Faham hirarki kebudayaan ini mencapai klimaksnya dalam obsesi pemerintah Orde Baru mencopot koteka lelaki pegunungan dengan berbagai cara untuk digantikan dengan celana, tanpa menyadari bahwa koteka itu sama fungsi dan maknanya dengan celana bagi orang Indonesia lainnya,[12] Sampai-sampai keberhasilan suatu program pembangunan yang tidak langsung berhubungan dengan urusan busana, diukur dari keberhasilannya meningkatkan persentase pemakai celana di kalangan laki-laki Baliem. Saya pernah mendengar misalnya, bagaimana barometer itu digunakan oleh seorang Menteri Penerangan RI, ketika menyambut para penerima Kalpataru dari seluruh Indonesia di tahun 1987.

Faham hirarki kebudayaan itu juga dapat dilihat dari gencarnya kampanye perluasan sawah transmigran di Papua Barat, kendati dampak negatifnya terhadap sistim-sistim pertanian pangan asli Papua sudah banyak dan sering dikemukakan orang selain itu, faham hirarki kebudayaan yang meremehkan kebudayaan yang sudah berakar di Papua dapat kita lihat dari kurangnya pelibatan gereja-gereja di Papua Barat, termasuk serikat-serikat biarawan dan biarawati, dalam perencanaan dan pengawasan pembangunan di Papua Barat. Tak cuma itu, pandangan mencemoohkan peranan para misionaris di Papua Barat itu pernah saya dengar keluar dari mulut seorang pejabat tinggi dalam sebuah sa-

rasehan dengan aktivis lingkungan dari seluruh Indonesia di Jakarta tahun 1990.

Ketiga, reaksi "asimilasi tak bersyarat" yang diamati Fanon di Afrika dan Karibia, juga dijalankan oleh para cendekiawan Papua yang paling mula mengadopsi kebudayaan Barat, khususnya mereka yang paling mula memeluk agama Kristen. Penghancuran rumah laki-laki, tempat penyelenggaraan upacara inisiasi di mana berbagai ilmu pengetahuan asli di ketok-tularkan oleh generasi tua kepada generasi muda, ikut dilancarkan oleh umat Kristen pertama di kalangan suku Biak dan Sentani seabad yang silam.[13]

Dalam bentuk baru, "asimilasi tak bersyarat" itu juga dilakukan oleh para cendekiawan Papua masa kini, yang mulai sama bersemangatnya mengolah kekayaan alam Papua Barat seperti para pendatang, dengan semangat kapitalis yang sama. "Daripada kekayaan alam Papua dihabiskan oleh orang luar, lebih baik kita yang habiskan sendiri" begitu dalih sementara cendekiawan asli Papua Barat, yang sering saya dengar belakangan ini.[14]

Dalih itu masih dapat dipertanyakan, sebab kalau pengurasan hasil alam Papua Barat, yang merupakan pinjaman dari generasi mendatang itu secara intrinsik tidak dapat dibenarkan, maka tidak ada bedanya kalau itu dilakukan oleh "orang luar" maupun " orang dalam". Apa jaminannya bahwa kapitalis-kapitalis asli Papua akan lebih banyak menginvestasikan keuntungannya di Papua Barat, apabila bank-bank di luar Papua akan menawarkan bunga pinjaman yang

lebih tinggi? Selain itu, bukankah bank-bank yang ada di Papua pun hanyalah matarantai dari seluruh sistem ekonomi kita yang lebih berorientasi ke Jakarta dan selanjutnya ke luar negeri?

Dalih "daripada dihabiskan orang luar, lebih baik kita habiskan sendiri," sesungguhnya juga hanya membela kepentingan elit putera daerah Papua Barat menghadapi elit Jakarta dan luar negeri. Dalih itu belum tentu menjamin "tetesan ke bawah" (*trickle down*) ke masyarakat-masyarakat setempat yang *notabene* secara adat merupakan tuan dari sumber-sumber daya alam yang mau digarap. Sebagai contoh dapat kita kemukakan hutan Mamberamo Hulu, yang tadinya mau dijadikan wilayah konsesi bagi perusahaan kongsi antara anggota keluarga seorang gubernur yang putera daerah dengan suatu perusahaan Australia Barat, yang sama sekali tidak melibatkan masyarakat adat Mamberamo Hulu dalam komposisi pemilik modalnya. Padahal masyarakat Mamberamo Hulu lah, yang lewat pranata-pranata adat mereka, telah menjaga kelestarian hutan itu selama puluhan, atau mungkin ratusan tahun.

Sesuai dengan tesis "asimilasi tanpa syarat" yang digambarkan oleh Fanon, sebagian cendekiawan Papua sendiri juga menerapkan semacam "hirarki kebudayaan" terhadap masyarakat mereka sendiri. Sikap ini misalnya terungkap melalui pernyataan-pernyataan defensif sementara cendekiawan yang berasal dari pantai utara, yang sering menekankan bahwa orang tua atau kakek-nenek mereka sudah lama

berbusana, berbeda halnya dengan penduduk Pegunungan Jayawijaya. Selain itu, suatu "hirarki kebudayaan" di antara orang Papua sendiri juga terungkap lewat lelucon (mop) orang pantai tentang "kebodohan" orang gunung.[15]

Keempat, salah satu bentuk "pelarian ke masa lalu" yang hidup di kalangan cendekiawan asli Papua Barat adalah pengukuhan identitas ras (baca: Melanesia) dan agama dominan mereka (baca: Kristen), menghadapi arus pendatang dari daerah lain di Indonesia. Bentuk populer dari *escapisme* itu adalah penekanan dikotomi antara "rambut keriting" versus "rambut lurus" serta penekanan adanya bahaya Islamisasi yang datang lewat transmigrasi. Sedangkan bentuk yang lebih canggih dan kontemporer adalah gagasan negara Melanesia Barat yang berlandaskan ke-Kristen-an yang diperjuangkan oleh Thomas Wanggai yang kini mendekam di penjara Cipinang, Jakarta.

Penekanan aspek ke-Melanesia-an dan ke-Kristen-an orang Irian, yang membedakannya dengan masyarakat lain di kepulauan Nusantara, sebagai dasar pembentukan suatu negara, sesungguhnya agak menyesatkan. Sebab, kalau kita mau menekankan aspek ras secara konsekuen, maka justru suku-suku pegunungan yang paling "murni" ke-Melanesia-annya yang berhak memerintah Papua Barat. Bukan suku-suku di pantai dan ke-pulauan di lepas pantai Tanah Besar Pulau Papua, yang lebih banyak mendominasi gerakan nasionalisme Papua di Papua Barat. Soalnya, secara etnologi ragawi maupun dari sudut budaya kebendaan suku-suku pantai dari kepulauan

lepas pantai di Utara Papua Barat itu sudah banyak mengalami percampuran darah dan budaya dengan suku-suku lain dari kawasan Timur kepulauan Nusantara.

Selain itu, kalau aspek ke-Kristen-an yang mau ditekankan, negara Melanesia Barat yang dicita-citakan oleh Tom Wanggai dan kawan-kawannya justru akan mengalienasi sekian ratus ribu penduduk Papua Barat yang sudah puluhan, bahkan ratusan tahun memeluk agama Islam, ditambah dengan sekian ratus ribu penduduk Papua Barat yang masih mempertahankan agama suku mereka dan menolak konversi ke agama-agama Samawi.

Kelima, usaha menciptakan "kebudayaan revolusioner" yang secara terfokus berkiblat pada pembebasan penduduk asli Papua Barat, masih belum banyak dilakukan oleh cendekiawan asli Papua maupun cendekiawan Indonesia lainnya. Salah satu usaha ke arah itu di bidang seni pertunjukan, yang sayang sekali cepat mengalami pemberangusan oleh pemerintah Indonesia, adalah usaha mendiang Arnold.C.Ap dengan kelompok seni budaya *Mambesak*-nya di awal 1980-an.

Di bidang pertanian, ada usaha menciptakan "kebudayaan revolusioner" berupa introduksi padi Toraja di sela-sela bedeng batatas di Lembah Baliem, serta introduksi padi Merkunti di sabana Merauke. Kedua inovasi di bidang pertanian itu menempatkan para petani Dani dan Marind sebagai aktor utama, di mana padi yang dihasilkan tidak menggusur batatas, sagu, dan kelapa sebagai bahan pangan utama. Berarti, inovasi di bidang pertanian itu tidak menumpas

kebudayaan asli Papua, melainkan justru memperkaya kebudayaan Papua, sama halnya sebagaimana introduksi rusa Timor oleh Belanda di sabana Merauke memperkaya kebudayaan penduduk asli di sana. Atau sebagaimana halnya introduksi babi dan batatas secara berangsur-angsur di pegunungan Jayawijaya oleh penduduk asli pegunungan itu memperkaya kebudayaan pangan asli yang tadinya hanya tergantung pada keladi, buah pandan merah, dan kuskus.

Usaha-usaha di era penjajahan Belanda untuk memperkenalkan teknologi traktor di bidang pertanian di Papua Barat, juga dapat kita golongkan sebagai kebudayaan revolusioner, sebab secara kritis berusaha mempertemukan unsur-unsur kebudayaan lama (asli) dengan unsur-unsur kebudayaan baru demi pembebasan penduduk asli Papua dari kelaparan dan kemiskinan. Pendekatan itu dilakukan pada tahun 1960 oleh almarhum Martin Indey (calon pahlawan nasional Indonesia asal Papua Barat), di padang rumput Dosai, Jayapura, melalui Dewan Adat Dafonsoro.[16] Hal yang sama juga dilakukan oleh pemerintah Belanda di sabana Merauke melalui Proyek Padi Kumbe.

Dengan cara itu dapat dibuktikan, bahwa sumber daya alam Papua Barat dapat diolah oleh penduduk asli Papua Barat sendiri, tanpa perlu bantuan ribuan orang transmigran yang harus didatangkan dari Jawa, Bali, dan Lombok, dan tanpa perlu mencetak ribuan petak sawah yang kecil-kecil, yang perlu jaringan irigasi yang rumit dan belum tentu cocok dengan topografi dan kondisi tanah setempat.

***

LALU, apa kepenadan (relevan) hasil telaah berdasarkan analisis Fanon ini terhadap pembangunan Papua Barat di masa mendatang?

Pertama, usaha menciptakan kebudayaan Papua Barat yang revolusioner, yang memadukan secara kritis dan selektif berbagai unsur kebudayaan asli dan unsur kebudayaan luar, sebaiknya menjadi *commitment* bersama antara cendekiawan Papua dan cendekiawan non-Papua, yang punya kepedulian terhadap pembebasan orang Papua dari belenggu kemiskinan dan ketertindasan.

Kedua, berdasarkan *commitment* bersama itu, perlu dikembangkan suatu strategi pembangunan yang sebanyak mungkin bertumpu pada kemampuan dan modal dasar orang Papua sendiri, dan bukan suatu strategi pembangunan yang terlalu bertumpu pada tenaga transmigran serta kekuatan modal asing, seperti yang sampai saat ini masih mendasari berbagai program pembangunan pemerintah untuk Papua Barat.

Ketiga, sebagaimana halnya pengenalan orang Papua di pegunungan Jayawijaya terhadap teknologi pesawat terbang, tanpa terlebih dahulu mengenal sepeda, sepeda motor, dan mobil di bidang pertanian pun orang Papua tidak perlu dipaksa melewati tahap-tahap pembangunan pertanian seperti di Jawa. Usaha pembangunan pertanian modern yang dimiliki oleh marga diawasi pengelolaannya oleh dewan-dewan adat daerah, sebagaimana yang pernah dirintis oleh Marthin Indey di Dosal, dapat dijadikan alternatif terhadap program transmigrasi yang selama ini masih tetap menjadi obsesi peme-

rintahan pusat dan pejabat-pejabat di daerah yang ingin merebut simpati pusat.

Keempat, bentuk-bentuk pengelolaan sumber daya alam secara korporatif dan dalam skala besar bukannya tak mungkin dikembangkan di Papua Barat. Namun di samping pertimbangan ekologis, pertimbangan pemerataan (*equity*) juga perlu dijadikan pertimbangan pokok. Karena itu, lewat pimpinan-pimpinan marga atau bentuk-bentuk kepemimpinan adat lainnya, masyarakat-masyarakat adat yang secara turun-temurun telah menjadi "tuan" dari sumber-sumber daya alam yang akan diolah, perlu dilibatkan dalam komposisi pemilik modal usaha-usaha yang korporatif itu. Tidak hanya dilibatkan secara *pro forma*, dengan dalih bahwa mereka toh hanya "orang-orang yang baru keluar dari zaman batu", melainkan dilibatkan secara sungguh-sungguh dengan posisi menentukan dalam dewan-dewan komisaris perusahaan-perusahaan itu. Sebagai *pilot project*, tambang tembaga PT. Freeport Indonesia, Inc. dapat memulai menghitung nilai kekayaan alam yang sudah mereka olah, lalu mengalihkannya menjadi saham suku Amungme dalam perusahaan itu.

Kelima, seiring dengan teknik-teknik menumbuhkan "kapitalisme marga" seperti di atas, bentuk-bentuk "sosialisme marga" juga perlu tetap dipertahankan dan disempurnakan di Papua Barat. Yang saya maksud dengan "sosialisme marga" itu adalah bentuk-bentuk pengelolaan ekosistem-ekosistem unik di Papua Barat oleh masyarakat adat yang bersangkutan berdasarkan hukum adat yang memadukan kepentingan

ekonomis dengan kepentingan ekologis, tanpa campur tangan perusahaan dari luar. Misalnya, biarlah kawasan Pegunungan Dafonsoro, tetap dikelola oleh masyarakat suku Ormu, Tepera, Sentani, dan Moi, tanpa ikut-ikutan dirambah oleh orang luar yang hidup matinya tidak tergantung pada kekayaan alam serta kestabilan lingkungan pegunungan itu.

Untuk menyempurnakan "sosialisme marga" yang masih hidup di bumi Papua Barat, perlu kerjasama antara para cendekiawan kampus dengan cendekiawan kampung, guna menumbuhkan dialektika antara " ilmu-ilmu kampus" dan "ilmu-ilmu kampung", sehingga kearifan ekologis warisan nenek-moyang dapat disanitasi dari unsur-unsur mistik[17] dan unsur-unsur diskriminatifnya[18] kemudian diwariskan pada generasi mendatang.

Keenam, pendekatan keamanan (*security approach*) secara ekstrim, baik yang berwujud pembunuhan, perampasan kebebasan, maupun pelecehan harga diri serta pranata-pranata adat masyarakat adat, perlu segera diakhiri kalau kita memang menganggap orang Papua adalah warga negara Indonesia dan manusia yang setara dengan warga negara dan manusia Indonesia lainnya. Barangkali, penghormatan terhadap martabat dan hak-hak asasi manusia Papua itu akan lebih terjamin, apabila pasukan-pasukan tentara segera ditarik dari desa-desa dan dikembalikan ke tangsi-tangsi mereka di Papua Barat atau di daerah asalnya, sementara tugas menjaga keamanan rakyat di pedesaan lebih dipercayakan kepada petugas polisi dan tentara orang Papua asli.

Begitulah secuplik pemikiran tentang pembangunan Papua Barat, yang diilhami oleh pemikiran Frantz Fanon yang dapat menyadarkan kita terhadap bahaya rasialisme implisit mau-

pun eksplisit dalam menghadapi penduduk asli Papua Barat. Semoga ada gunanya dalam mengantisipasi pembangunan di Papua Barat di masa mendatang. *Tabea, aski.* ❐

Catatan

[1]Artikel ini pernah disampaikan dalam seminar tentang Pembangunan Papua Barat memasuki PJPT II yang diselenggarakan oleh Yayasan Bhakti Papua Barat dan Valdo International di Jakarta, 18-19 Oktober 1993.

[3]Lihat secara khusus, Bab "On National Culture" dalam karya Fanon, *The Wretched of the Earth*, terbitan Grove Press, New York, edisi 1979, hal. 206-248; dan Bab II, "Racism and Culture, "dalam karya Fanon, *Toward the African Evolution: Political Essays*, juga terbitan Grove Press, edisi 1967, hal 29-44.

[4]Lihat misalnya Bab tentang "The Pitfalls of National Consciousness" dalam Fanon, 1979, hal. 148-205.

[5]Lihat Alan Gilbert, 1968," Frantz Fanon and the Third World," *The Journal of the PNG Society 2 (1), Port Moresby*.

[6]Satu-satunya pemikiran yang agak "berbau" Fanonian yang cukup akrab bagi kalangan cendekiawan Indonesia, dan itu pun terbatas pada kalangan cendekiawan Islam yang mulai akrab dengan revolusi Irian, adalah Ali Syari'ati, yang banyak bergaul dengan pemikiran Fanon di masa studinya di Perancis, Lihat Ali Syari'ati, 1986, *Membangun Masa Depan Islam: Pesan untuk para intelektual Muslim.* Bandung: Mizan, hal 16-33, 45, 80-81, 92.

[7]Dua contoh ini sangat menarik sejumlah besar peneliti karya-karya Fanon, seperti Renate Zahar, 1974, *Frantz Fanon: Colonialism & Alienation*, New York: Monthly Review Press, hal 39: Elizabeth Fox-Genovese dan Eugene D. Genovese, "Illusions of Liberation: The Psychology of Colonialism and Revolution in the Work of Octave Mannoni and Frantz Fanon," hal 140, 144: dan Robin Cohen, 1986 "Marxism in Africa: The Grounding of a Tradition, " dalam Barry Munslow (ed), *Africa: Problems in the Transition to Socialism*, London: Zed Books, hal 47.

[8]Agak analog dengan gerakan kembali ke cadar di Aljazair adalah gerakan mengenakan jilbab di kalangan kaum Muslimah di Indonesia. Tampaknya, gerakan ini dipelopori oleh para Muslimah yang berasal

dari kalangan kelas menengah, yang tadinya sudah mengadopsi busana "Barat". Dengan adanya usaha pemerintah untuk melarang pemakaian jilbab di sekolah-sekolah pemerintah, gerakan mempertahankan dan menyebarluaskan pemakaian jilbab justru semakin meluas, sebab jilbab ini telah berkembang menjadi simbol perlawanan umat Islam menghadapi usaha-usaha sekularisasi rezim Orde Baru.

[9]Lihat *Irian Jaya menjelang 30 tahun Kembali ke Negara Kesatuan Republik Indonesia untuk keadilan dan perdamaian (suatu pertanggungjawaban sejarah)*, laporan GKI di Irian Jaya kepada MPH PGI di Jakarta, April 1992, yang mendaftarkan sejumlah pelanggaran HAM yang berlangsung secara sistematis di tahun 1984 s/d 1990, yang terlalu panjang untuk diuraikan di sini.

[10]*Op Cit*, hal 57-58.

[11]Sebagian pengantar untuk mengamati kemajemukan itu, lihat naskah G.J Aditjondro, "Pemikiran mengenai Kebudayaan-kebudayaan Penduduk asli Papua Barat." Makalah untuk Konsultasi Studi Perempuan Papua Barat yang diselenggarakan oleh Lembaga Pengabdian Masyarakat (LPM) UKSW, 3-5 Desember 1992.

[12]Obsesi terhadap koteka itu juga mencerminkan sikap rasialis pada penderita obsesi itu, soalnya, perhatian pada alat penutup kelamin laki-laki pegunungan Jayawijaya itu, mirip dengan ketertarikan orang-orang kulit putih terhadap segi-segi kejantanan laki-laki kulit hitam dalam berbagai penelitian Fanon di Karibia dan Aljazair. Lihat buku Fanon yang pertama, *Black Skin, White Masks*, terbitan Grove Press, New York, edisi 1982.

[13]Lihat Arnold C. Ap dan Sam Kapissa, 1981. *Seni patung Papua Barat*. Abepura: Lembaga Antropologi Universitas Cenderawasih.

[14]Dalih ini antara lain juga dikemukakan untuk membenarkan tindakan seorang bekas gubernur yang putera daerah Papua Barat, yang melalui anaknya sebagai komisaris, mencoba berkongsi dengan suatu perusahaan Australia Barat untuk menebang ribuan hektar hutan di daerah Mamberamo Hulu, sebagai basis untuk berbagai produk kayu. Rencana itu gugur sebelum lahir, ketika diekspos di media massa di Perth, ibukota Australia Barat, sehingga terbongkar penggelapan pajak yang dilakukan oleh perusahaan Australia itu selama membabat hutan di Papua Nugini.

[15]Salah satu mop yang terkenal di Jayapura, adalah tentang orang Paniai Pegunungan yang dibesarkan oleh satu keluarga Biak di Keret (marga) Korwa,

ketika laki-laki gunung itu ingin mencari seorang gadis Biak, dia ditampik karena dia orang Noge. Lalu dia menjawab, "Biar noge tapi fam Korwa". Noge dalam bahasa Me (Ekagi) sesungguhnya berarti sobat, tapi di lingkungan orang pantai di pakai untuk merujuk pada orang gunung, dan punya konotasi merendahkan, sama seperti istilah "orang udik" atau " orang desa" di Jawa.

[16]Lihat G.J Aditjondro, 1987, "Marthin Indey, Pilar Perjuangan Pembebasan Irian Barat di Jayapura" *Prisma* 16 (2), Februari, hal. 120-121.

[17]Banyak pranata adat "dibungkus" atau disosialisasikan dari generasi ke generasi lewat legenda-legenda yang mencerminkan pemikiran totemistis dan antropomorfis, yang sudah sukar dipercaya oleh generasi sekarang yang sudah mengalami pendidikan Barat yang sekularistis, karena itu, nilai-nilai di balik totemisme dan antropomorfisme itu yang harus diverifikasi dan difalsifikasi, dengan bantuan ilmu-ilmu kampus, baik ilmu-ilmu pengetahuan alam (IIPA) maupun ilmu-ilmu pengetahuan sosial (IIPS).

[18]Sebagian pranata adat yang dituangkan dalam legenda-legenda tadi, bila dilihat dari kacamata orang luar yang memiliki nilai-nilai yang berbeda dengan masyarakat adat yang bersangkutan, mengandung unsur diskriminasi terhadap kaum perempuan, anak-anak atau marga dan suku yang lain. Unsur-unsur diskriminatif itu perlu dibongkar dan dikupas oleh fasilitator-fasilitator dari luar, bersama-sama anggota masyarakat adat yang bersangkutan. Dengan demikian, keputusan untuk membuang atau mempertahankannya diambil secara demokratis oleh masyarakat adat yang bersangkutan. Tentu saja ada kemungkinan bahwa sebagian warga masyarakat adat tersebut, khususnya perempuan dan anak-anak, masih tetap didiskriminasi. Makanya, orang luar yang punya kepedulian terhadap pembebasan seluruh penduduk asli Papua Barat, juga tetap punya hak untuk memfasilitasi perjuangan pembebasan kelompok-kelompok warga masyarakat yang tertindas itu, sebagai bagian dari panggilan kemanusiaannya. Namun perjuangan emansipasi ini sebaliknya tetap dilakukan bersama, atau melalui organisasi-organisasi setempat yang dihormati oleh penduduk asli, misalnya gereja, agar tidak dirasakan sebagai bentuk-bentuk dominasi baru dari orang luar Papua Barat.

Bab III

PEMIKIRAN MENGENAI KEBUDAYAAN-KEBUDAYAAN PENDUDUK ASLI PAPUA BARAT

CITRA orang awam tentang penduduk asli Papua Barat, terbentuk oleh berita-berita pers tentang pulau ini. Ada dua "suku" atau kawasan budaya yang paling banyak diliput dan 'dijual' yakni Asmat dan Dani. Dua kumpulan suku ini mewakili dua kebudayaan yang sangat berbeda: orang Asmat mewakili budaya rawa-rawa pasang surut yang kaya hutannya dan sangat maju seni ukirnya.

Orang Dani, di sisi lain, menghuni lembah raya Baliem di ketinggian 1500 meter yang sangat tipis hutannya, di mana para lelaki dikenal hanya bercelana buah labu alias *koteka*.

Namun di balik 'ketelanjangan' orang Dani, yang sering menjadi karikatur orang Papua di mata orang luar maupun orang Papua pantai, mereka mengenal seni pertanian ubi-ubian yang sudah 3000 tahun umurnya, dan telah menciptakan 25 sampai 75 varitas ubi jalar (Aditjondro, Korwa, Manembu, dan Manufandu 1983: 17-20) dan 16 varitas pisang (Aditjondro, 1987: 109), dengan memanfaatkan tanah pekarangan yang kering, dasar lembah yang basah, punggung bukit yang kering, dan kawasan hutan Alpin yang lembab tempat para pemuda dibaiat di dusun pandan suci.

Di bidang olahraga, atlet-atlet Papua Barat yang berprestasi di tingkat nasional mewakili dua "suku" lainnya. Untuk cabang-cabang olahraga di mana manusia langsung diadu berkelahi dengan manusia lain, seperti tinju, yang sangat menonjol adalah petinju-petinju asal suku Biak-Numfor. Sedang untuk cabang-cabang olahraga di mana kekuatan dan stamina para atlit diuji tanpa konfrontasi fisik secara langsung, seperti di bidang atletik, para atlet yang berasal dari rawa-rawa dan sabana Selatan Papua Barat, yakni suku-suku Marind, Kimaam, Yahray dan Auyu yang mampu berbicara di pentas nasional. Di cabang olah raga sepak bola, orang selatan dan orang pegunungan sama sekali tidak berbicara. Cabang ini, didominasi oleh kesebelasan-kesebelasan dari pantai dan pulau-pulau utara Papua Barat, seperti Biak, Manokwari, dan Jayapura. Akhirnya, untuk cabang olahraga dayung, para pendayung alami dari Asmat yang pernah ikut berbicara dalam kejuaraan nasional (dan

pulang membawa penyakit pernafasan dan kelamin) kini telah digantikan peranannya oleh para pendayung asal Yapen-Waropen ("Orang Serui") yang sudah bermigrasi ke Jayapura.

Agak aneh juga, bahwa di pentas olahraga nasional kedua suku pencipta 'citra' Papua Barat di media massa orang Asmat dan orang Dani tidak ikut berbicara. Namun yang lebih aneh lagi, bahwa media massa kita jarang sekali menampilkan tokoh-tokoh ilmiawan asal Papua Barat, seperti Wosparnik, ahli astronomi asal suku Biak-Numfor yang sudah lama bermukim di Lembang. Atau Benny Nasendi, ahli kehutanan Propinsi Papua Barat (Maribu, Jayapura), yang belakangan ini mengepalai Dinas Kehutanan Propinsi Papua Barat. Atau Karel Philemon Erari, teolog asal Paniai Pantai yang pernah berkiprah sebagai anggota Badan Pengurus Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI). Atau Benny Giai, teolog asal Panial pegunungan yang kini sedang melanjutkan studi S-3 di Negeri Belanda. Atau Danielo C. Ajamiseba, linguist asal Manokwari, bekas dosen Universitas Cendrawasih yang kini jadi konsultan swasta di Jakarta. Atau Tom Wanggai, ekonom lulusan Jepang, yang bulan Desember 1988 mengibarkan 'sang bintang kejora' di stadion Mandala, Jayapura.

Media massa kita juga jarang sekali menampilkan tokoh-tokoh budayawan penggali seni-budaya Papua Barat. Misalnya almarhum Arnold Clemenes AP, yang besar jasanya menggali berbagai seni tari, lagu, dan seni patung dari ber-

bagai suku di Papua Barat, baik sebagai Kurator Museum Antropologi Universitas Cendrawasih, maupun sebagai Pemimpin Kelompok Seni Tari & Seni Nyayi Mambesak. Atau pembuatan perahu orang Biak-Betew di kepulauan Raja Ampat.

Hanya kelompok musik populer Black Brothers yang dipimpin Andi Ayamiseba pernah sebentar menjadi sasaran liputan media massa di Indonesia. Tapi setelah mereka pergi keluar negeri dan menyatakan diri mendukung OPM, nama mereka lenyap dari media massa kita, seperti juga lenyapnya nama beberapa tokoh penggubah lagu yang pernah bekerjasama dengan almarhum Arnold AP. Padahal, gebrakan dalam seni musik pop yang dilakukan oleh Black Brothers, kini telah mengangkat mereka dalam blantika musik pop di Papua Nugini dan negara-negara melanesia lainnya, di mana banyak kelompok musisi muda kini mengikuti jejak Mambesak (memodernisasi musik asli Papua Barat) mau pun jejak Black Brothers (meng-Papua-kan musik modern).

Barangkali, ketakterkenalan para Ilmiawan, Rohaniawan dan Seniman asli Papua Barat di luar Papua Barat, khususnya bukan semata-mata karena jurang geografis dan kendala politis. Barangkali, ada suatu yang lebih mendalam dari pada itu. Apakah para Cendekiawan, Budayawan dan Rohaniawan asal Papua Barat yang anehnya berasal dari Pantai Utara Papua Barat, kecuali Benny Giai jarang diekspos oleh media massa kita, karena orang Papua Barat di mata orang Indonesia lebih di kenal otot dan bukan otaknya?

Kalau itu betul, maka ketertarikan orang Indonesia non-Papua Barat dan juga sementara orang asing pada aspek-aspek fisik orang Papua Barat, khususnya pada laki-laki pegunungan dengan *koteka* mereka, mirip ketertarikan orang Perancis pada segi-segi fisik orang negro. Seperti dituturkan oleh psikolog dan pejuang kemerdekaan Aljazair, Frantz Fanon, pasien-pasien Perancisnya, baik pria maupun perempuan, sering bermimpi tentang seksualitas dan kekuatan fisik orang Negro. Fanon melihat gejala itu sebagai suatu bentuk "rasialisme implisit" yang sudah sangat berakar di bawah sadar orang-orang kulit putih itu, di mana ras yang merasa dirinya lebih unggul cenderung melihat ras yang di anggapnya lebih rendah, lebih mendekati alam binatang (lihat Fanon, 1982).

Nah, apakah stereotip orang Papua Barat di mata orang luar, atau pun stereotip orang Papua Barat pegunungan di mata orang Papua Barat Pantai, juga menunjukkan suatu bentuk "rasialisme implisit" yang saya curigai memang diidap oleh sebagian besar orang Indonesia di luar Papua Barat dalam melihat penduduk asli pulau ini, dan juga saya curiga diidap oleh sebagian besar orang Papua Barat Pantai dalam melihat orang Papua Barat Pegunungan (ingat saja, mop-mop tentang "noge"), makalah ini ditulis dan didedikasikan kepada dua orang penggali kebudayaan Papua Barat yang sudah beristirahat di alam baka: Arnold C. Ap dan Benny Mambrasar.

Dengan mengintegrasikan beberapa karya tentang kebudayaan-kebudayaan Papua Barat yang ditulis dalam

bahasa Indonesia (Slamet, 1964; Koentjaraningrat, 1979; 69-93; Boelaars, 1986; Ajamiseba, n.d; 2; Mansoben, 1986) dan pengamatan terlibat bersama kawan-kawan di Papua Barat, saya ingin mengusulkan suatu tipologi kebudayaan-kebudayaan penduduk asli Papua Barat yang meliputi enam indikator pokok sebagai berikut:

1. Bahasa
2. Ekosistem
3. Aspek-aspek kebudayaan kebendaan (*material culture*) yang utama, yang terdiri dari:
   - 3a. Pola pangan pokok
   - 3b. Pola pencaharian pokok
   - 3c. Pola sandang
   - 3d. Pola pemukiman
   - 3e. Pola teknologi angkutan:
4. Pola kepemimpinan
5. Intensitas/lama/corak kontak dengan dunia luar
6. Agama :

Ad.1. Keragaman Bahasa:

Pertama-tama, coba kita tinjau kemajemukan kebudayaan-kebudayaan Papua Barat dari sudut bahasa. Dari 224 bahasa yang telah ditemukan di Papua Barat, hanya 43 bahasa atau 19,5% terdiri dari bahasa-bahasa Austronesia, yakni bahasa-bahasa yang serumpun dengan bahasa-bahasa daerah lainnya di Indonesia. Sedangkan yang 184 bahasa lainnya

terdiri dari bahasa-bahasa Non-Austronesia, yang acap kali disebut pula bahasa-bahasa Papua, yang pada umumnya tidak mempunyai hubungan genetik dengan bahasa-bahasa di luar Pulau Papua Barat, kecuali dengan beberapa bahasa di daerah Timor, Alor, Pantar, dan Halmahera Utara (Ajamiseba n.d 2.)

Pemakai bahasa-bahasa Austronesia atau Melayu-Polinesia terdapat di sekeliling Teluk Saerera (Teluk Cendrawasih) serta di pulau-pulau di teluk itu (Biak, Supiori, dan Numfor). Selain itu juga di daerah Waropen, Pulau Yapen, daerah sekitar Manokwari, sebagian besar kepulauan Raja Ampat (Waigeo, Bantata, Salawati, Kofiau), sebagian daerah Fakfak dan Kaimana. Sedangkan ke arah timur pantai utara di daerah sekitar Sarmi, antara Sarmi dan Demta, serta daerah sekitar Teluk Imbi (Teluk Yos Sudarso).

Bahasa Austronesia yang paling banyak pengucapannya di Papua Barat adalah bahasa Biak (kurang lebih 40.000 orang) yang terbagi dalam 12 dialek (logat), seiring dengan radius migrasi orang Biak-Numfor yang meliputi seluruh pesisir Manokwari, Kepulauan Raja Ampat, dan pesisir utara Mamberamo (lihat Wambrauw, 1986). Namun, jumlah pengucap bahasa Biak masih kalah jauh dibandingkan dengan pengucap bahasa-bahasa Dani, salah satu kelompok bahasa Non-Austronesia, yakni 184.000 orang. Bahasa ketiga yang terbanyak pengucapnya adalah bahasa Asmat yang juga terdiri dari beberapa logat.

Perbedaan di antara dua kelompok bahasa itu dipengaruhi oleh sejarah migrasi suku-suku bangsa ke pulau Papua Barat (Grace, 1990). Para pengucap bahasa-bahasa Non-Austronesia merupakan penduduk asli tertua di pulau Papua Barat. Sedangkan minoritas yang berbahasa-bahasa Austronesia datang dalam beberapa gelombang dan menempati daerah-daerah sepanjang pantai, sehingga memaksa orang-orang yang berbahasa Non-Austronesia pindah ke pedalaman. Dari sudut linguistik, mereka yang berbahasa-bahasa Non-Austronesia lazim disebut orang Papua, sedangkan yang berbahasa-bahasa Austronesia lazim disebut orang Melanesia.

Ad.2. Keragaman ekosistem:

Keragaman kebudayaan-kebudayaan Papua Barat yang dipengaruhi oleh keragaman ekosistem, seperti yang dilakukan oleh Koentjaraningrat (1979) dan Boelaars (1986), perlu disempurnakan dengan memperhatikan studi-studi terbaru tentang ekologi Papua Barat (Tucker, 1986, Petocz, 1987), sehingga menjadi:

a. kebudayaan penduduk di pulau-pulau dan pesisir Teluk Cendrawasih;
b. kebudayaan penduduk pulau-pulau Raja Ampat;
c. kebudayaan penduduk pesisir Pantai Utara;
d. kebudayaan penduduk kawasan pedalaman sungai-sungai Mamberamo-Rouffaer-Idenburg;

e. kebudayaan penduduk kawasan Teluk Bintuni, Fakfak, dan Kaimana;
f. kebudayaan penduduk kawasan hutan dataran rendah (sekitar Danau Sentani hingga perbatasan Papua Barat Papua Nugini);
g. kebudayaan penduduk punggung pegunungan Jayawijaya, pegunungan Arfak, dan kawasan Danau-danau Ayamaru (kepala burung);
h. kebudayaan penduduk kaki selatan pegunungan Jayawijaya;
i. kebudayaan penduduk daerah sungai-sungai dan rawa-rawa di bagian selatan Papua Barat;
j. kebudayaan penduduk di daerah sabana di bagian selatan;
k. kebudayaan penduduk asli Papua Barat yang menyelip di lokasi-lokasi transmigrasi;
l. kebudayaan penduduk Papua Barat yang menjadi migran di kota-kota pantai;

Kedua kelompok terakhir tak disebut dalam Tucker (1986) maupun Petocz (1987). Namun berdasarkan studi-studi Papua Barat Development Information Service Center (IJ-DISC) dan penerusnya, Yayasan Pengembangan Masyarakat Desa Papua Barat (YPMD-Papua Barat), saya merasa kedua tipe terakhir perlu dicantumkan secara khusus, sebab mereka merupakan kebudayaan baru yang lahir dari dua lingkungan binaan baru.

Di lokasi-lokasi transmigrasi, 10-40% dari warganya adalah penduduk asli Papua Barat, yang kemampuannya beradaptasi dengan lingkungan pertanian padi dan jagung yang diperkenalkan oleh para transmigran Jawa, Bali, dan Nusa Tenggara Timur sangat berbeda-beda. Para transmigran lokal yang berasal dari kebudayaan penduduk yang hidup di punggung dan kaki gunung, yang memiliki kebudayaan pertanian ubi-ubian yang canggih, umumnya lebih cepat mengambil oper kebudayaan pertanian padi-padian dari para pendatang, motivasi mereka untuk ikut bergabung ke dalam lokasi transmigrasi, antara lain karena desakan kepadatan penduduk serta kesulitan mencari tanah perladangan baru, tapi tanpa turun ke dataran rendah pun, para petani suku Dani di Lembah Baliem telah mulai bertani padi di parit-parit di sela-sela bedengan batasannya, setelah mendapat penyuluhan dari guru transmigran lokal yang berasal dari kebudayaan peramu yang umumnya tinggal di kawasan hutan dataran rendah, rawa, dan sabana, lebih sulit beradaptasi dengan kebudayaan pertanian para transmigran.

Penduduk asli Papua Barat yang bermigran ke kota-kota Pantai, juga perlu dilihat sebagai satu kelompok budaya tersendiri. Alasannya ada dua. Pertama, kota pantai Papua Barat merupakan suatu lingkungan binaan yang sudah berbeda jauh dengan lingkungan alam mereka yang asli, namun masih dikitari oleh penggal-penggal alam yang mereka kenal dan mampu mereka olah, seperti laut tempat menangkap ikan (bagi migran asal Teluk Cendrawasih, misalnya) dan

punggung-punggung bukit tempat berkebun (bagi migran asal Pegunungan Jayawijaya, misalnya). Alasan kedua adalah bahwa di lingkungan mereka yang baru itu para migran asli Papua Barat itu berkenalan dengan teknologi baru yang mentransformasi ekonomi mereka. Misalnya motor tempel yang sangat vital untuk armada penangkapan ikan cakalang para migran asal Serui di Jayapura. Di samping "menjebloskan" para nelayan asli Papua Barat itu dalam budaya kredit (Ansaka dan Wambrauw, 1986) motor tempel kreditan itu memudahkan mereka untuk berlayar ke Vanimo, Papua Nugini.

Ad.3. Keragaman kebudayaan kebendaan (material culture):

Aspek kebudayaan kebendaan pertama yang akan dibahas adalah pola pangan pokok. Citra umum orang luar adalah bahwa orang Papua Barat adalah pemakan sagu. Citra ini terlalu simplistis, sebab ubi-ubian baik batatas (*sweet potatoes*), keladi (taro), dan syafu (yam) secara total mungkin lebih banyak memenuhi kebutuhan karbohidrat penduduk asli Papua Barat, baik yang tinggal di pulau-pulau karang, maupun di lembah-lembah pegunungan. Kemudian, di kawasan Mamberamo pisang merupakan makanan pokok kedua sesudah atau bersama sagu. Di kawasan Sabana Marauke, kelapa merupakan makanan pokok kedua bersama sagu, walaupun kini telah muncul makanan pokok merangkap tanaman perdagangan kedua bagi orang Marind, yakni padi.

Orang Marind dahulu mengenai suatu pola pertanian intensif yang sangat tepat guna di daerah rawa-rawa mereka, yakni sejenis bedengan dari lumpur rawa yang ditimbun di tepian yang agak padat. Mirip "pertanian terapung" (chinampa) bangsa Maya di Mexico-Guatemala, atau mirip "sawah-surjan" di Jawa. Namun motivasi untuk mempertahankan pola pertanian bedengan ini mulai luntur setelah para misionaris dan ambtenar Belanda dan kemudian pemerintah Indonesia melarang penanaman *wati* (fifer methysticum), sejenis tanaman narkotik yang merupakan "primadona" di bedengan-bedengan orang Marind. Seiring dengan larangan penanaman wati adalah larangan melakukan ritus seks yang menyertai gotong-royong pengurukan bedengan itu, yang menurut kepercayaan orang Marind, harus disuburkan dengan percikan sperma. Sisa-sisa kebudayaan bertani yang cukup canggih di sekitar kota Merauke itu masih dapat dilihat dari udara. Tapi petani Marind yang masih mempraktekannya di masa kini tinggal sedikit, dan itu pun dalam skala kecil sekali dibandingkan dengan yang dipraktekkan sebelum larangan penanaman wati serta ritus seks yang menyertainya (lihat Aditjondro, 1983d; Gebze, 1984).

Introduksi padi sabana-sabana Marauke bukan barang baru, dan sudah berlangsung sejak zaman Belanda lewat dua jalur. Dalam skala besar pemerintah Belanda mengusahakan pembukaan Proyek Padi Kumbe yang serba mekanis, sedang dalam skala perorangan pegawai-pegawai dari Jawa dan Rote (Nusa Tenggara Timur) memperkenalkan

jenis padi Merkunti. Dalam dasawarsa terakhir ini ada kelompok-kelompok petani Marind di sekitar Merauke, yang mulai meneruskan penanaman padi Merkunti dengan bantuan penyuluh-penyuluh pertanian Gereja Katolik. Jenis padi yang tinggi ini tahan kemarau panjang, sehingga sesuai dengan postur tubuh orang Marind yang tinggi maupun iklim Merauke yang delapan bulan kering dalam setahun. Sejumlah orang Marind itu mulai bertanam padi karena (a) mereka ingin mengamankan tanah mereka dari serbuan transmigran, dan (b) dusun sagu dan kelapa mereka seringkali terbakar di masa teriknya kemarau, sehingga perlu bahan pangan komplementer (lihat Ahotiminem-Matara, 1984, Aditjondro, 1985, Johannes Hambur, 1986a dan 1986b).

Sedangkan di kawasan pegunungan, makanan pokok yang sangat penting kedudukannya dan merupakan sumber protein nabati yang tidak kalah khasiatnya dengan kacang-kacangan, adalah dua jenis pandan yang secara populer terkenal dengan nama "kelapa hutan" (*Pandanus conoideus*) dan "buah merah " (P. Julianetti) (lihat Hambur, 1985).

Seperti yang sudah disinggung di depan, padi Toraja sudah diperkenalkan di Lembah Baliem, dan ditanam oleh petani-petani Baliem dibantu oleh guru-guru Toraja, di parit-parit di antara bedengan batatas. Berbeda dengan padi Jawa, padi Toraja ini lebih tahan dinginnya hawa pegunungan Jayawijaya. Namun fungsinya lebih sebagai tanaman perdagangan, untuk melayani permintaan para pendatang di kota Wamena (lihat Rumansara dan Patay, 1986).

Menarik juga untuk dicatat satu jenis makanan pokok orang Supiori, tetangga pulau Biak, yakni sejenis buah bakau yang dalam bahasa Biak disebut *aibon*. Pada saat-saat krisis pangan, atau di musin ombak sehingga pelayaran perdagangan terhalang, orang di Pulau Biak mengolah makanan dari *aibon* (Rumbrar, 1987).

Walaupun sebagian besar tidak diproduksi di Papua Barat sendiri, beras telah muncul menjadi makanan yang semakin populer di kota-kota daerah pantai. Di daerah pantai beras, atau tepatnya nasi, telah menggeser dua jenis makanan pokok, yakni sagu foma (sagu bakar) maupun roti yang diperkenalkan oleh Belanda, karena tiga hal. Pertama, jaringan penyebaran beras oleh Bulog cukup efektif mencapai di kota-kota pesisir Papua Barat. Kedua, di sekitar kota-kota besar dan di dataran rendah yang telah dibuka untuk lokasi-lokasi transmigrasi, banyak dusun (kebun) sagu rakyat telah ditebang. Ketiga, dengan semakin banyaknya penduduk asli Papua Barat di kota yang bekerja sebagai pegawai negri, pegawai gereja, dan pegawai perusahaan-perusahaan swasta, menokok sagu tidak dianggap sebagai cara mengusahakan bahan pangan pokok yang praktis lagi. Apalagi kebanyakan migran Papua Barat di kota berdiam jauh dari dusun sagu di tanah ulayat mereka.

Di daerah pegunungan yang jauh dari kota-kota utama seperti Wamena dan Enarotali, beras tidak menggeser kedudukan ubi jalar sebagai sumber karbohidrat pokok. Namun nasi kini semakin disukai sebagai makanan pesta, atau untuk

menjamu tamu. Pesta yang dimaksud hanyalah pesta-pesta profan yang bukan diatur oleh adat. Pada saat menjamu tamu itu, tuan rumah mengajak tamunya makan nasi putih melulu, tanpa lauk-pauk apa-apa. Pengamatan penulis terhadap munculnya nasi sebagai makanan pesta profan terbatas di kawasan Pegunungan Tengah, khususnya daerah Jayawijaya Timur di mana beras sering di-drop oleh pemerintah untuk menanggulangi bencana-bencana alam yang sering melanda daerah itu, dan menyebabkan kelaparan.

Di daerah Mappi di perbatasan Kabupaten Merauke dan Jayawijaya, menurut seorang mahasiswa UKSW asal Papua Barat yang pernah berdiam di sana, istilah "pemakan nasi " identik dengan "orang Jawa", yang pada gilirannya identik dengan "penjajah". Tanpa mengurangi nilai informasi itu, kita juga tak dapat menutup mata bahwa sudah ada usaha-usaha penduduk asli untuk menanam padi Merkunti di sabana-sabana di Merauke maupun padi Toraja di antara bedengan ubi jalar di Lembah Baliem, seperti yang sudah disinggung di depan. Jadi anggapan bahwa "pemakan nasi" identik dengan "orang Jawa" dan "penjajah", lebih punya makna politis ketimbang kebenaran historis. Apalagi kalau kita ingat bagaimana sebuah negara Melanesia yang merdeka, seperti Papua Nugini, juga mendatangkan pelatih pertanian dari Philipina, bahkan mengimpor kerbau, untuk mengembangkan budidaya sawah di sana.

Segala jenis karbohidrat dan protein nabati itu, umumnya dimakan bersama berbagai jenis protein hewani lokal,

mulai dari jenis-jenis ikan, binatang air lain, burung-burungan, babi, kanguru, kuskus, dan macam-macam jenis ulat dan serangga. Sayur-sayuran, walaupun jumlah yang dimakan kurang dibandingkan dengan kebiasaan orang Jawa dan Sunda, juga tersedia dalam variasi tumbuhan lokal yang memenuhi kebutuhan penduduk asli. Pengetahuan tentang berbagai sumber gizi lokal ini sangat penting bagi pekerja-pekerja pengembangan masyarakat dari luar, sebelum melengkapi menu penduduk setempat dengan berbagai jenis tumbuhan dan binatang yang diintroduksi dari luar.

Rusa Timor, misalnya, terbukti merupakan hasil introduksi yang sangat tepat di sabana-sabana Merauke. Namun sebaliknya, domba Australia yang diperkenalkan di pegunungan Jayawijaya sebagai sumber daging dan bahan sandang, sampai kini masih tersendat-sendat. Introduksi kuda di kawasan sekitar Danau-Danau Paniai juga gagal karena sebab-sebab yang belum diketahui. Sementara itu, sejak awal 1980-an, ada usaha mengintroduksi tanaman kapas dari Timor di Bokondini, Jayawijaya Barat, yang diikuti dengan pengenalan seni tanun dengan menggunakan ATBM dari NTT. Tujuannya adalah mengurangi ketergantungan penduduk pegunungan pada selimut toko, dengan menenun kain selimut mereka sendiri. Inovasi itu kurang diterima oleh suku Lani di Bokondini, namun disambut gembira oleh wanita Ayfat di kawasan Danau-Danau Ayamaru, Kepala Burung, di mana kain Timor secara tradisional berfungsi sebagai mas kawin (lihat Alua, 1987; Tebay, 1989).

Erat kaitannya dengan pola makanan pokok adalah pola pencaharian nafkah pokok. Untuk menghindarkan *bias* pertanian pada kebanyakan peneliti tentang Papua Barat, kita perlu lebih dulu mengakui peranan nelayan asli Papua Barat, baik di laut maupun di perairan tawar. Tradisi kenelayanan sangat kuat di kalangan suku-suku sekitar Teluk Cendrawasih, Raja Ampat, dan Fakfak. Kemudian, sama halnya sebagaimana penangkapan ikan telah bergeser dari pekerjaan pencaharian nafkah belaka ke pekerjaan mencari keuntungan, perburuan rusa oleh orang Marind pun sudah juga bergeser menjadi pekerjaan komersial, mengikuti jejak sejumlah transmigran dan petugas pemerintah yang merintis industri dendeng rusa.

Orang Marind di pantai Buti dekat kota Merauke, yang tak biasa menangkap ikan di laut, kini juga sudah mulai bergerak untuk menangkap ikan di laut lepas, dan ingin belajar membuat tambak pula. Perkembangan ini terjadi setelah banyak tanah adat orang Buti beralih ke tangan pendatang asal Sulawesi Selatan. Pergeseran usaha dari darat ke air ini di dukung oleh Yayasan Mitra Karya yang di bentuk oleh Gereja Protestan Indonesia (GPI) di Merauke (lihat Walsh, 1989).

Suku Auyu, Yah-ray, Mandobo, Muyu dan Marind, yang menghuni daerah aliran sungai Digul dan Maro di Kabupaten Merauke, sejak tahun 1961 sudah berkenalan dengan tanaman karet, dan mengekspornya lewat Yayasan Kerjasama Pembangunan Papua Barat (IJ-Jodefo) ke luar negri (Garnaut

dan Manning, 1979; 109; Badii, 1986; Puhiri dan Ansaka, 1986; Walsh, 1989).

Berdagang, kini sudah mulai menjadi profesi sementara penduduk asli Papua Barat yang berdiam di sekitar kota, namun punya akar yang cukup dalam, baik dalam kebudayaan-kebudayaan maritim yang ada di Papua Barat, maupun dalam kebudayaan-kebudayaan masyarakat pedalaman. Orang Biak maupun orang Serui yang suka berlayar, sudah melakukan ekspidisi-ekspidisi perdagangan ke "tanah besar" (daratan Papua Barat) maupun ke Maluku dan Selayar, sejak ratusan tahun yang silam. Berkat perdagangan itu terjadilah pertukaran budaya antara suku-suku bangsa di Papua Barat Barat dengan yang di luar Papua Barat. Misalnya, corak perahu orang Biak Betew di Kepulauan Raja Ampat, berbeda dengan corak perahu orang Biak "asli", akibat penyesuaian dengan arus-arus laut dan angin di Teluk Sarera, dan juga berkat adopsi beberapa aspek pembuatan perahu dari Maluku Utara. Berkat perdagangan itu juga, orang Biak mengadopsi seni menempa parang (kamasan). Yang kemudian menjadi "jualan" mereka di kalangan penduduk pesisir Utara Papua Barat. Berkat perdagangan itu pula, orang Serui mengadopsi seni membakar tembikar maupun seni membakar sagu forma, yang menjadi "jualan" orang Serui yang merantau.

Jalur-jalur perdagangan di pesisir pantai Utara Kabupaten Jayapura, juga sudah berkembang sejak lama. Misalnya, kain tenunan Sarmi dari serat sejenis palma, merupakan suatu kebudayaan baru yang kemungkinan di "import" dari

daerah yang sekarang termasuk Papua Nugini. Sebaliknya, *Sempe* atau belanga tanah liat buatan Kayu Batu di Teluk Numbai, Jayapura, di-ekspor sampai ke kampung-kampung di Papua Nugini.

Selama beberapa dasawarsa terakhir, profesi dan kultur pegawai negri sudah merembes sampai ke desa-desa di pegunungan, seiring dengan penetrasi aparat birokrasi pemerintahan negara ke seluruh pelosok Papua Barat. Ada macam-macam motif orang Papua Barat baik yang bermukim di desa maupun yang di kota untuk menjadi pegawai negeri. Pertama, motif politik, yakni keinginan menjadi tuan di negri sendiri. Kedua, motif ekonomis, yakni mendapatkan satu sumber pendapatan yang lebih tetap. Ketiga, motif sosial, yakni menjadi "orang besar" menurut kriteria masa kini. Dan keempat adalah keinginan menerima jatah beras secara teratur, mengingat kemudahan mengolah beras menjadi makanan dibandingkan dengan menokok sagu atau menggali, mencuci, membakar, dan mengupas ubi serta status sosial dari para pemakan nasi.

Selanjutnya kita melangkah ke aspek kebudayaan kebendaan yang ketiga, yakni pola sandang yang juga sangat beragam. Kembali lagi anggapan umum di luar Papua Barat adalah bahwa buah labu penutup kemaluan laki-laki, *koteka* dalam bahasa Me, adalah sandang asli yang umum di seluruh Papua Barat. Di luar negri, yang dianggap typical orang Papua Barat juga selalu adalah lelaki yang berkoteka serta perempuan yang menggunakan rok jerami dan menggantung

noken dipunggungnya. Kenyataannya, itu hanyalah salah satu jenis sandang laki-laki di pulau Papua Barat, dan itu pun terbatas di daerah Pegunungan Tengah.

Sandang asli lain corak ragamnya sangat berbeda-beda, sama halnya seperti perbedaan alam dan kebudayaan lainnya. Ada suku-suku bangsa yang berbusana lebih minim, dan ada suku-suku bangsa yang sebelum mengadopsi kain dari luar (dari para misionaris, padagang, dan guru-guru Maluku dan Sulawesi Utara), sudah mengenal bentuk kain-kain asli. Ada yang menggunakan kain dari kulit kayu yang dipukul sampai rata dan lemas, seperti di kalangan suku Sentani dan suku-suku seputar Teluk Salrera, dan ada yang telah menenun serat pohon nibung (*Pigafetta filaris*) menjadi kain, seperti yang dilakukan orang Sarmi di pesisir utara Kabupaten Jayapura.

Kebudayaan menenun serat palma itu menjadi bahan sandang pria dan perempuan ini punya kesamaan dengan kebudayaan sandang di beberapa daerah lain di Pasifik, seperti di Pulau Yap (kepulauan Mikronesia), beberapa pulau di lepas pantai Papua Nugini, kepulauan Solomon, dan Tikopia (Held, 1951; 13). Saat ini, ada usaha untuk melestarikan dan mengembangkan kain *tarfo* tenunan asli suku Sobel itu menjadi taplak meja atau dekorasi dinding, berkat perjuangan para cendekiawan asal Sarmi di kota Jayapura (lihat Iwo, 1986).

Sayangnya usaha swadaya masyarakat ini belum mendapat dukungan yang serius dari pihak pemerintah daerah,

yang melalui badan pengembangan masyarakatnya, Yayasan Kerjasama Pembangunan Papua Barat (Papua Barat Joint Development Foundation atau populernya, "Jodefo"), lebih sibuk meng-Papua Barat-kan kain batik dari Jawa dengan motif-motif Asmat dan Sentani. Padahal sesungguhnya kain *tarfo* tenunan suku Sobei di Sarmi yang terancam punah itu justru merupakan kesenian yang lebih orisinil, ketimbang batik Jodefo yang memang jauh lebih komersial namun hanya merupakan kesenian cangkokan.

Sebelum akhir hidupnya yang tragis tanggal 26 April 1986, seniman Papua Barat asal Biak, Arnold C Ap, bersama kelompok Mambesak-nya, masih berusaha memodernisasi busana Biak-Numfor untuk pakaian pengantin asal suku itu, mengikuti pola pengembangan budaya daerah yang lazim di negara kita.

Namun kalau toh kita ingin berpaling ke masyarakat pegunungan di mana para lelaki bercelana *koteka* dan para perempuan ber-rok rumput dan menggantung *noken* di punggungnya, tempat menyimpan bayi, babi, dan batatas, sepantasnya kita mengakui daya cipta suku-suku pegunungan ini, Sebab di mana di dunia ada suku bangsa yang mampu "berkebun celana"? Jenis labu yang dipelihara oleh suku-suku pegunungan Papua Barat ini, punya tiga manfaat utama. Pertama, sebagian labu dipanen untuk sayur, kedua, sebagian labu dipelihara sampai besar dan tua, lalu dipetik dan dikosongkan untuk tempat mengambil air, dan ketiga, sebagian labu itu sejak kecil sudah digantungi batu sehingga tumbuh

lurus dan panjang, lalu dipetik dan dijadikan *koteka*. Di pihak lain, pembuatan noken sebagai tas serba guna orang Papua Barat dipegunungan maupun di pantai, juga merupakan hasil daya cipta mereka yang tinggi dalam memanfaatkan flora yang ada, dengan teknologi yang sangat sederhana.

Aspek kebudayaan kebendaan yang keempat adalah pola pemukiman penduduk asli Papua Barat, yang juga sangat beragam. *Honai* dan rumah *karawari* yang terpancang di Taman Miniatur Indonesia hanyalah dua contoh pemukiman orang Papua Barat. Honai, corak rumah laki-laki suku-suku Baliem dan Yalimo di Kabupaten Jayawijaya, mungkin dapat kita anggap simbol tradisi yang masih bertahan. Sedangkan karawari dulunya adalah rumah upacara adat laki-laki di kawasan Danau Sentani dan Teluk Yotefa, Kabupaten Jayapura, adalah simbol tradisi yang sudah lama sirna. Namun di antara dua ekstrema itu, masih terdapat berbagai jenis arsitektur asli Papua Barat, yang telah berasimilasi dengan berbagai jenis kebudayaan luar, yang sangat bervariasi dari daerah ke daerah.

Sama halnya seperti *rumsram* di kalangan suku Biak, yang juga merupakan rumah ibadah khusus untuk laki-laki, karawari sudah lama terkikis oleh serangan budaya Barat yang dibawa oleh misionaris-misionaris Jerman dan Barat di pantai Utara Papua Barat (lihat Ap dan Kapissa, 1981). Agak mengherankan, mengapa bentuk budaya yang sudah punah itu masih dipajang di Taman Mini. Yang jelas hal ini membenarkan teori kebudayaan Frantz Fanon, yang mengatakan bahwa para cendekiawan negara-negara terjajah atau negara bekas jajahan, seringkali secara ekstrim berbalik memuja kebudayaan tradisional yang sudah menjadi fosil, setelah sebelumnya terlalu fanatik memuja kebudayaan penjajah sambil menafikkan (menolak) kebudayaannya sendiri (Fanon, 1979; 206-248).

Sama halnya seperti *koteka* dan *noken, honai* atau rumah bundar suku-suku pegunungan Jayawijaya Barat merupakan hasil daya cipta yang tinggi dalam memanfaatkan sumber daya alam yang ada, dengan teknologi yang sangat sederhana. Tanpa tradisi tertulis dan tanpa rumus matematika yang rumit, suku-suku pegunungan itu mampu membuat lingkaran yang hampir sempurna, dan mampu membangun jembatan kayu dan rotan melintasi jurang-jurang yang dalam, tanpa menggunakan sebatang paku pun. Teknik sipil asli Pegunungan Tengah ini pantas didokumentasikan oleh para ahli lulusan perguruan tinggi, sekaligus mengabadikan mitologi dan pandangan dunia yang ada di balik rumah bundar itu.

Sebagaimana halnya pola pemukiman mereka yang sangat beragam, sarana transportasi asli orang Papua Barat pun sangat beragam. Di darat, sarana transportasi mereka memang kaki, tapi di air, bentuk-bentuk perahu penduduk asli Papua Barat pun berbeda-beda. Variasinya berkisar dari perahu lesung (koma) orang Me yang didayung oleh para perempuan, perahu lesung (ci) orang Asmat yang didayung oleh laki-laki Asmat sambil berdiri dalam perang antarkampung belum seabad lalu, perahu lesung orang Sentani yang langsing dan dise-

suaikan dengan jenis kelamin pemakainya, sampai perahu layar orang Biak (Monareh, 1985) dan orang Serui (Wambrauw, 1986; 23-26) yang hanya berawak laki-laki yang menempuh gelombang laut sampai ke Maluku dan Selayar. Berbeda pula corak perahu suku-suku di pantai Utara Kabupaten Jayapura, atau corak perahu orang-orang Raja Ampat yang merupakan hasil perkawinan antara teknologi perahu Biak-Numfor dengan teknologi perahu Ternate-Tidore (Kaisiepo, 1985).

Dengan mempelajari teknologi perahu orang Papua Barat saja, kita sudah dapat berkenalan dengan berbagai macam adaptasi yang berbeda dengan lingkungan alam yang berbeda-beda pula. Sebab di samping bentuk tubuh perahu, motif ukiran kepala perahu atau ornamen-ornamen pada dayung sudah berbeda-beda dari suku ke suku dan dari marga ke marga. Selain itu, dengan mempelajari sejarah hilangnya bentuk-bentuk perahu asli serta adaptasinya dengan teknologi modern seperti motor tempel dan layar kain sintetis, kita sudah dapat mengungkap sejarah adaptasi orang Papua Barat pesisir dari zaman bahari ke zaman modern, yang membenarkan tesis Held tentang orang Papua Barat sebagai "improvisator budaya yang ulung". Improvisator budaya, yang kini semakin kewalahan menghadapi arus pendatang.

Ad.4. Keragaman Pola Kepemimpinan.

Sesudah menelaah berbagai indikator yang menyangkut kebudayaan kebendaan, marilah kita telaah pola-pola

kepemimpinan penduduk asli Papua Barat. Seorang antropolog asli Papua Barat, Johsz Mansoben, mengemukakan empat model kepemimpinan asli masyarakat asli Papua Barat, yakni sistem "Big men"yang dikenal di kalangan suku-suku pegunungan, sistem *"ondoafi"* yang dikenal di kalangan suku-suku sekitar Jayapura, sistem kepemimpinan pemimpin marga yang sangat egaliter di kalangan suku-suku sekitar Teluk Saerera, serta sistem "raja" yang hanya berlaku di daerah Fakfak dan sebagian Kepulauan Raja Ampat (Mansoben, 1986).

Model-model kepemimpinan Papua Barat asli yang sangat berbeda satu sama lain ini dapat ditempatkan pada suatu kontinum, kurang lebih sebagai berikut:

Di kalangan suku-suku seputar Teluk Sairera, misalnya suku Biak-Numfor, kedudukan setiap marga bahkan setiap keluarga dalam marga sangat otonom dan setara. Di masa pra-kolonial Belanda, masyarakat hanya tunduk pada beberapa orang laki-laki yang disebut *mambri*, ksatria, yang telah membuktikan kepemimpinannya dalam ekspedisi-ekspedisi yang berhasil. Baru di akhir masa pemerintahan Belanda, yakni di awal 1960-an, mulai dibentuk dewan-dewan adat yang beranggotakan kepala-kepala marga yang tergolong *mambri*, untuk mendampingi para pimpinan pemerintah formal dalam memutar roda pemerintahan. Namun sifat egalitarian masyarakat seputar Teluk Sairera masih bertahan sampai sekarang di mana setiap rumah tangga berhak mengveto setiap keputusan tentang penggunaan sumber-sumber alam air, tanah, dan hutan mereka.

Di kalangan suku-suku di sekitar kota Jayapura dan Danau Sentani, ada fungsionaris adat yang disebut *ondoafi*. Dia lebih merupakan "hakim tanah" atau hakim air, bukan pemilik tanah atau perairan yang termasuk wilayah pertuanan suku. Hanya saja, jabatan ondoafi itu dipegang secara turun-temurun oleh orang-orang dari marga tertentu. Misalnya, di Teluk Yotefa, *ondoafi besar* untuk kampung kembar Injros-Tobati selalu harus diambil dari marga Hamadi. Karena jabatan merupakan "feodalisme suku". Atau, timbul kesalahpahaman bahwa sang ondoafi besar itu merupakan pemilik seluruh tanah ulayat kedua kampung itu.

Kesalahpahaman yang dimulai di zaman pemerintahan Belanda dengan penjualan sebagian tanah marga Hamadi kepada Angkatan Laut Belanda, diteruskan di zaman *ondoafi besar* Injros-Tobati, pernah dikenal sebagai "ondoafi terkaya di Papua Barat" karena banyaknya tanah suku yang dijualnya. Seorang ondoafi kampung Injros juga mengikuti jejak atasannya dengan menjual sebagian tanah milik kampung itu yang berada di tepi Teluk Yotefa kepada pedagang-pedagang perantara dan pemerintah. Penjualan dusun (kebun) sagu milik kampung itu kepada pemerintah kemudian melahirkan demonstrasi kaum ibu dari kampung itu ke Bupati Jayapura, suatu pertanda bahwa mereka tak berani melanggar pantangan adat untuk mengecam ondoafi-nya secara langsung.

Suku-suku pegunungan Jayawijaya, seperti orang Dani di Lembah Baliem dan orang Me (ekagi) di sekitar danau-danau Paniai, mengenal kepemimpinan "orang (laki-laki)

besar" atau "orang laki-laki kaya". Dalam bahasa Me, dia sebut *tonowi*. Para tonowi ini adalah pemimpin federasi marga-marga kecil, yang memperoleh kekuatan politisnya dari pengelolaan sumber-sumber alam secara makro maupun mikro. Secara makro, dalam arti bahwa federasi itu menguasai suatu sumber alam yang vital bagi penduduk pegunungan, misalnya sumber garam. Secara mikro, dalam arti bahwa sang tonowi dapat 'membeli' dukungan warganya dengan uang kerang (mege) mau pun babi.

Status sosial orang tonowi tergantung pada jumlah isterinya, jumlah kawanan babinya, serta luas kebun-kebun ubi jalar (batatas-nya). Ketiga elemen itu isteri, kebun, babi, ubi saling berkaitan. Semakin banyak isteri yang dimiliki seorang tonowi, semakin luas kebun batatas yang dapat di buka dan dipeliharanya, dan semakin banyak babi yang dapat dimilikinya, semakin banyak pula isteri yang dapat dibelinya serta makin banyak babi yang dapat disumbangkannya dalam pesta babi.

Sepintas lalu, kekuasaan seorang tonowi sepintas lalu sangat mantap. Namun kenyataannya, para tonowi lama secara berkala dijatuhkan oleh tonowi-tonowi baru. Juga para anggota satu federasi sewaktu-waktu juga bergeser ke federasi lain. Di samping itu, kesetiaan dari kepala-kepala keluarga dalam satu federasi harus tetap 'dilumas' dengan pemberian-pemberian material oleh sang tonowi. Jumlah perempuan dan lahan yang terbatas, ikut membatasi kemampuan seorang tonowi untuk mendongkrak kekuasaannya.

Kepemimpinannya selalu dapat ditantang oleh tonowi atau calon tonowi lain melalui perang-perang antar-kampung atau antar-federasi, yang meletusnya sering berasal dari konflik-konflik kecil urusan perebutan isteri, tanah, atau babi. Ada juga yang berpendapat, bahwa status (kepemimpinan?) tonowi sekarang mulai 'tergusur' oleh anak-anak muda lulusan lembaga-lembaga pendidikan non-formal di daerah Paniai (Aditjondro, 1983c; Tebay, 1986).

Sistem raja, yakni kekuasaan yang secara turun-temurun hanya dipegang oleh laki-laki dari keluarga-keluarga tertentu, hanya berlaku di daerah Fakfak, sebagian Teluk Bintuni, dan sebagian pulau-pulau Raja Ampat, Arobi Said Uswanas, atau penggilan populernya, Haji Robby Said, adalah Raja Fatagar yang ke 8 di kota Fakfak (Sirun dan Hambur, 1987).

Tipologi empat kepemimpinan asli Papua Barat yang semuanya dipegang oleh lelaki itu, yang dapat kita sebut sistem *mambri, ondoafi, dan raja*, sekarang sudah tak murni lagi, karena pola kepemimpinan asli itu sudah digerogoti oleh kepemimpinan lembaga-lembaga agama baru terutama Gereja serta lembaga-lembaga negara. Pembentukan desa mengikuti ketentuan UU Pemerintahan Desa yang berkiblat pada pengalaman historis di Jawa yang saat ini mempertemukan tiga alur kepemimpinan di desa, yakni pemimpin *adat*, pemimpin agama, dan pemimpin formal yang ditunjuk atau diangkat oleh pemerintah. Belum lagi jalur-jalur organisasi bentukan pemerintah, seperti, GOLKAR, AMPI, KNPI, PKK, yang

hidup berdampingan di desa dengan organisasi-organisasi adat dan agama.

Berdasarkan observasi di Kecamatan Depapre, Kabupaten Jayapura, sistem tiga jalur kepemimpinan ini dipopulerkan oleh YPMD-Papua Barat dengan nama sistem *tiga tungku* (Marlesy, 1986), yang diilhami oleh istilah "tiga tungku" di Maluku Tengah, di mana kepemimpinan di desa berada di tangan "Raja" (Kepala Desa), "Pendeta" (pemimpin agama), dan Guru (kepala sekolah dasar).

Sementara itu, di kalangan masyarakat asli Papua Barat yang hidup di kota, khususnya pegawai negri, kepatuhan pada pemimpin adat dan agama seringkali sudah dikalahkan oleh kepatuhan pada atasan dalam hirarki pemerintahan, sama halnya seperti di Jawa atau di daerah-daerah lain di Indonesia di mana kekuasaan birokrasi pemerintahan negara sudah berakar dan mapan. Pola 'kepemimpinan birokrat' ini ditandai dengan kepatuhan pada aparat negara, yang seringkali jauh terpisah dari kepentingan masyarakat-masyarakat setempat, karena keberadaan negara lebih terarah pada kepentingan nasional yang tak selalu sejajar dengan kepentingan kelompok-kelompok masyarakat setempat.

Walhasil, pola-pola kepemimpinan asli yang digambarkan oleh Mansoben itu sudah berbaur dengan pola-pola kepemimpinan baru, walaupun tetap hadir dan seringkali tumpang-tindih dengan pola kepemimpinan gereja maupun organisasi-organisasi bentukan pemerintah. Dalam arti, seorang kepala desa akan menjadi seorang yang sangat ber-

kuasa di desanya kalau ia juga seorang sesepuh marga, seorang panatua, serta seorang komisaris Golkar. Kemungkinan yang terbalik juga terjadi: walaupun ia merupakan orang muda yang bisa baca-tulis (sesuai dengan persyaratan undang-undang), seorang kepala desa dapat tak punya pengaruh yang berarti apabila sebagian warga desanya lebih tunduk kepada kepala adat yang masih buta hurup, atau orang tua yang jadi tokoh agama.

Kebangkitan kembali pola kepemimpinan lama dalam 'baju' pola kepemimpinan baru, juga terjadi di Papua Barat. Di daerah Asmat, misalnya, ada kepala desa yang melihat dirinya identik dengan panglima perang zaman dulu, yang boleh beristeri banyak. Sehingga dengan demikian ia pun berusaha, dan berhasil, mempersunting beberapa orang isteri, walaupun itu ditentang oleh para pemimpin gereja di sana.

Terlepas dari banyaknya kelemahan, tipologi Mansoben berjasa membuyarkan stereotip tentang keseragaman dan kemahakuasaan "kepala suku" di Papua Barat, yang sesungguhnya sama sekali tidak benar. Pandangan tentang kepala suku yang berkuasa mutlak mewakili seluruh warga sukunya dalam bernegosiasi dengan pemerintah dalam soal-soal "pembebasan" tanah, sangatlah keliru. Kekeliruan ini, yang juga dijalankan oleh pemerintah pusat dalam menghadapi tokoh-tokoh adat di Kalimantan Barat, menurut seorang antropolog berasal dari persepsi tradisional Jawa di mana kepemimpinan sangat bersifat hirarkis dan di mana para raja memperoleh

kekuasaannya dengan 'menyedot' kekayaan warganya ke 'pusat' (Dove, 1986: 236).

Secara teoritis, tipologi Mansoben juga merupakan usaha mendobrak stereotip di dalam literatur antropologi di luar negri, yang masih menempatkan kebudayaan-kebudayaan asli Papua Barat bahkan seluruh kawasan Melanesia ke dalam satu pola kepemimpinan, yakni "big men" (laki-laki besar). 'Stereotip' pola kepemimpinan Melanesia itu sering dikontraskan dengan tipe 'kepala suku' (*chief*) di kawasan Polinesia (lihat misalnya Sahlins, 1970). Padahal tipe pemimpin yang dianggap khas Polinesia itu juga dapat ditemukan di Papua Barat dalam bentuk *ondoafi* di daerah Jayapura dan *raja* di daerah Fakfak.

Ad.5. Perbedaan jangka waktu, intensitas & bentuk kontak dengan dunia luar:

Seperti yang sudah beberapa kali disinggung sebelumnya, pengaruh terhadap kebudayaan kebendaan maupun struktur sosial masyarakat-masyarakat asli Papua Barat juga timbul karena kontak dengan dunia luar. Indikator ini juga sangat penting sebab lama, intensitas, dan bentuk kontak dengan dunia luar dapat sangat mempengaruhi pandangan diri, kebudayaan kebendaan, serta struktur sosial suku-suku bangsa yang sebelumnya punya horison yang sangat terbatas, seperti telah disebutkan dalam studi-studi antropologis terhadap penduduk asli Benua Amerika, Australia, kawasan Oseania, dan Afrika.

Dalam hal ini, masyarakat-masyarakat asli Papua Barat secara garis besar dapat dibagi dalam tiga kelompok. Pertama, suku-suku bangsa yang sudah punya kontak dengan wilayah Indonesia Timur lainnya sebelum kedatangan bangsa-bangsa Barat, seperti suku-suku di sekitar Teluk Sairera, Raja Ampat, Fakfak, dan pesisir Utara Jayapura. Berbagai item budaya telah dioper dan diinkorporasi ke dalam kebudayaan suku-suku ini, seperti gelar-gelar kebangsawanan Ternate-Tidore yang dialihkan menjadi nama marga (Ellen, 1986), kebudayaan menempa besi, kebudayaan membakar sagu forna, teknik pembuatan perahu papan tanpa cadik (semang) di Kepulauan Raja Ampat (Korwa dan Hambur, 1987), agama Islam yang sudah masuk ke Fakfak sejak abad ke 16 (Hambur, 1987), seni tenun kain serat palma yang diduga berasal dari daerah Sangihe-Talaud kemudian tersebar ke Pasifik Selatan dan kemudian berbalik sampai ke Sarmi, masuknya kain Timor dalam adat mas kawin orang Ayfat, dan lain-lain.

Walaupun belum diteliti secara mendalam, arus pertukaran budaya itu kemungkinan juga berjalan dari Papua Barat ke Maluku, misalnya corak armada *hongi* yang dipakai oleh sultan-sultan Maluku Utara dan kemudian Belanda untuk menertibkan penanaman dan perdagangan cengkeh di Maluku Tengah, yang kemungkinan besar diambil dari corak ekspedisi-ekspedisi pelayaran Biak-Numfor, atau *rak*.

Kelompok kedua adalah suku-suku bangsa yang selain lingkaran perdagangan/pertukaran kulit kerang antara

orang gunung dan orang pantai, kontaknya dengan dunia luar baru dimulai dengan para misionaris dan petugas-petugas kolonial Belanda. Misalnya, sebagian suku-suku di Pegunungan Tengah serta di Papua Barat bagian Selatan.

Sedang kelompok ketiga, adalah suku-suku bangsa yang baru berhubungan dengan dunia luar setelah inkorporasi Papua Barat ke dalam Republik Indonesia jadi sesudah 1963. Misalnya, suku-suku di daerah Mamberamo Hulu, yang baru 20 tahun lalu mulai berkenalan dengan para misionaris RBMU (Regions Beyond Missionary Union) dan seiring dengan itu pula, dengan para pedagang kulit buaya (lihat Aditjondro, 1983a dan 1983b). Mereka mulai berkenalan dengan Injil, seiring dengan perkenalan mereka dengan pesawat terbang, perahu bermotor, uang kertas, dan berbagai benda konsumen yang ditawarkan oleh para pedagang kulit buaya.

Ad.6. Keragaman Agama dan Kepercayaan

Pandangan umum tentang Papua Barat bahwa propinsi ini merupakan salah satu "kantong Kristen" yang utama di Indonesia atau bahkan Pasifik Selatan, memerlukan empat kualifikasi.

Pertama, para penganut agama Kristen di Papua Barat sangat beragam teologinya, dan berkisar dari penganut faham-faham Kristen yang sangat fundamentalis dan konservatif, yang hanya mencari keselamatan di akhirat, para pengikut faham-faham teologi pembebasan, sampai pada mereka

yang melihat peranan gereja sebagai kekuatan pembebasan dari kacamata faham-faham mesianistik.

Kedua, pandangan agama suku masih tetap berjaya di hati sebagian penduduk asli Papua Barat, baik yang secara resmi memeluk salah satu agama Samawi, yakni Islam atau Nasrani, maupun yang tidak secara resmi beralih ke agama para pendatang itu. Masih ada berbagai kendala budaya yang menyulitkan agama-agama baru itu betul-betul diterima secara utuh, seperti masalah poligami (yang ditolak oleh agama Kristen), pentingnya kedudukan babi (yang ditolak oleh agama Islam), totemisme (yang ditolak oleh Kristen maupun Islam), *cargo cult* atau milenarianisme (yang menciptakan saingan dengan para pemimpin agama Samawi), rendahnya kedudukan perempuan di beberapa suku (yang ingin dicoba dikikis oleh agama Kristen), pandangan bahwa "laki-laki besar" harus punya banyak isteri, atau sedikitnya satu isteri (yang menyulitkan penerimaan rohaniawan yang tidak menikah), dan lain-lain.

Ketiga, di daerah Fakfak dan Raja Ampat, agama Islam sudah menjadi agama pribumi sejak zaman hubungan perdagangan dan perang-perangan antara kawasan Papua Barat bagian Barat ini dengan kawasan Maluku Utara.

Keempat, sesudah integrasi Papua Barat ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia, agama Islam semakin menyebar di kalangan perduduk asli, karena kegiatan dakwah organisasi-organisasi Islam, seperti Muhammadiyah dan YAPIS (Yayasan Pendidikan Islam).

Kelima, dengan masuknya transmigran-transmigran Bali dan berdirinya pura, atau rumah ibadah agama Hindu di Jayapura, di kemudian hari mungkin saja ada penduduk asli yang beralih ke agama Hindu.

Keenam, dengan pengakuan *de facto* kepada agama Kaharingan di kalimantan Tengah, serta ditampungnya agama Kaharingan dan agama asli Toraja (Aluk To Dolo) di bawah payung Parisadha Hindu Dharma maupun Ditjen Bimas Hindu Departemen Agama, ada kemungkinan di kemudian hari agama-agama suku tertentu di Papua Barat akan menuntut pengakuan *de facto* mau pun *de jure* pula.

BEGITULAH sepintas lalu panorama keanekaragaman kebudayaan penduduk asli Papua Barat. Dengan menggunakan keenam indikator di atas bahasa, ekosistem, kebudayaan kebendaan, pola kepemimpinan, kontak dengan dunia luar, serta agama, kemajemukan kebudayaan masyarakat-masyarakat Papua Barat akan stereotip orang awam tentang "orang Papua Barat".

Keenam indikator ini juga berusaha mengoreksi konsep-konsep para peneliti lain yang (a) cenderung mengabaikan kebudayaan-kebudayaan tertentu, (b) cenderung melihat kebudayaan-kebudayaan Papua Barat secara statis, bukan sebagai hasil proses-proses perubahan yang *lumintu* (kontinyu), dan (c) kadang-kadang masih melihat kebudayaan-kebudayaan Papua Barat dari kacamata yang agak paternalistis. ❒

Salatiga, 20 November 1992.

Kepustakaan:

Aditjondro, G.J. Abner Korwa, Angelina Manembu, dan Steve Manufandu, 1983.

Bertumbuhlah dengan cepat, sehat, tinggi besar dan berumur panjang seperti pohon kasuari: Laporan Hasil Survei Pengembangan Tradisi Agro-Forestry suku-suku Baliem dan Yali di Kabupaten Jayawijaya, Papua Barat. Abepura: Pusat Pengembangan Masyarakat Desa Papua Barat (IJ-DISC).

Aditjondro, G.J. 1983a *Pengembangan Masyarakat Manusia dan Budaya di Mamberamo Hulu Papua Barat.* Abepura: IJ-DISC.

——————— 1983b *Manusia Rawa-rawa Mamberamo Hulu, Setelah Bonanza Buaya*. Abepura: IJ-DISC.

——————— 1983c. "Jagoan-jagoan Lembah Baliem", *Box* menyertai tulisan G.J. Aditjondro, "Lembah Baliem dan Yalimo", *Berita Oikumene* , Juli hal, 29-30.

——————— 1983d. "Wati Perangsang orang Marind", *Kabar dari Kampung,* 1 (5-6), Des, hal. 35-37.

——————— 1985. "Berswadaya dengan Merkunti", *kabar dari kampung,* 3 (18), Des, hal. 49-53.

——————— 1987. "Perkebunan Pangan di Pegunungan Tengah: suatu Penyesuaian Sosio-Ekologis yang sangat Bijak," dalam Manuel Kaisepo, Ishadi SK, dan Abdul Razak (eds), *Pembangunan Masyarakat Pedalaman Papua Barat,* Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.

Ahotiminem-Matara, 1984. "Dari Dusun Sagu Pindah ke Sawah", *Tifa Papua Barat,* 20 Okt,

Ajamiseba, Danielo C, n.d. *Keadaan Bahasa-Bahasa di Papua Barat: Klasifikasi, Ciri, dan Distribusinya.* Abepura: Pusat Penelitian Universitas Cendrawasih.

Alua, Agus, 1987. "Apa kabar kebun kapas Bokondini", *Kabar dari Kampung,* 5 (25), Agust, hal. 19-21.

Ansaka, Kristian dan Demmy Wambraw, 1986. "Menjaring Nelayan, Peladang dan Peternak di Kabupaten Jayapura, dengan program Kredit IJ-JDF", dalam G.J. Aditjondro dan Kristian Ansaka (ed), *Mendongkrak Kesejahteraan Orang masyarakat desa Papua Barat: Sebuah bunga rampai usaha-usaha pembangunan ekonomi masyarakat desa Papua Barat*. Jayapura: YPMD-Papua Barat, hal. 1-20.

AP, Arnold C. dan Sam Kapissa, 1981, *Seni Patung Papua Barat.* Abepura: Lembaga Antropologi Universitas Cendrawasih.

Badii, Obeth, 1986. "Liku-liku Petani Karet Suku Auyu", *kabar dari kampung,* 4 (19), Febr, hal. 32-34.

Boelaars, Jan. 1986. *Manusia Papua Barat: Dahulu , Sekarang, Masa Depan.* Jakarta: Gramedia.

Dove, Michael R, 1986, "The Ideology of Agricultural Development in Indonesia," dalam Colin MacAndrews (ed), *Central Government and Local Development in Indonesia,* Singapore: Oxford University Press, hal.

Ellen, R.F, 1986. "Conundrums about Panjandrums: On the Use of Titles in the Ralation of Political Subordination in the Moluccas and Along the Papuan Coast", *Indonesia* No. 41, April, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, hal. 46-62.

Fanon, Frantz, 1979. *The Wretched of the Earth.* New York; Grove Press.

——— 1982. *Black Skins. White Masks.* New York; Grove Press.

Gebze, Yulianus, 1984. "Bedeng dan Parit Orang Marind", *Kabar dari Kampung, 2 (12), Des, hal. 38-42.*

Garnaut, Ross dan Chris Manning, 1979. *Perubahan Sosial-Ekonomi di Papua Barat,* Jakarta: Gramedia.

Gostin, Olga, 1986. *Cash Cropping, Catholicism and Change; Resettlement Among the Kuni of Papua.* Canbera: National Centre for Development Studies, The Australian National University.

Grace, George W, 1970. "Austronesia Linguistics and Culture History, "dalam Thomas G. Harding and Ben J. Wallance (eds), *Cultures of the Pacific; Selected Readings.* New York: The Free Press, hal. 20-28.

Hambur, Johannes, 1985. "Buah Merah, Sumber Lemak dan Protein bagi Orang Gunung", *Kabar dari Kampung,* 3 (17), Okt, hal. 47-48.

——— 1986a. "Orang Marind Pekerjakan Transmigran", *Kabar dari Kampung,* 4 (19), Febr, hal. 41-42.

——— 1986b. "Paulinus Kaize: Pulihkan Firdaus yang Hilang di Merauke", *Kabar dari Kampung,* 4 (19) Febr, hal. 43-45.

Hambur, Johannes dan AR, 1987 "Sejarah dan Liku-liku Perkembangan agama Islam di Fakfak", *Kabar dari Kampung,* 5 (26), Okt, hal. 10-17.

Held, G.J. 1951, *De Papua Cultuur Improvisateur.*

Iwo, Luis, 1986. "Tarfo, Tenunan Asli Suku Sobei di Sarmi" *Kabar dari Kampung,* 4 (20), April, hal. 77-80.

Kaisiepo, Abner M. 1985. Resensi terhadap tulisan Benny Mambrasar, "Nilai Perahu Bagi Orang Betew", *Kabar dari Kampung,* 3 (17), Okt, hal. 62-63.

Koentjaraningrat, 1979. "Kebudayaan Penduduk Pantai Utara Papua Barat," dalam Koentjaraningrat, (ed), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Djambatan, hal. 69-93.

Korwa, Abner dan Johannes Hambur, 1987. "Perahu, alat transport masyarakat Waigeo yang hampir hilang," *Kabar dari Kampung"* 5 (22), Febr, hal. 26.

Mansoben, Johsz R, 1986, *Tipe-tipe Politik Tradisional di Papua Barat*. Makalah utama dalam Seminar Sistem Pemerintahan Pedesaan di Papua Barat di Universitas Cendrawasih, 3-4 September, di Abepura, Papua Barat.

Marlessy, Cliff R.C. 1986. "Kecamatan Depapre, model kerjasama Pemerintah dan LSM", "*Kabar dari Kampung*" 4 (19), Febr, hal. 16.

Monareh, Samuel, 1985. "Padaido, gudang pembuat perahu Biak-Numfor" "*Kabar dari Kampung*" 3 (15), Juni, hal. 26-32.

Petocz, Ronald G. 1987. *Konservasi Alam dan Pembangunan di Papua Barat: Strategi Pemanfaatan Sumber Daya Alam Secara Rasional*. Diterjemahkan oleh Slamet Soeseno. Jakarta: Grafitipers.

Puhiri, Yan A. dan Kristian Ansaka, 1986. "PT Jodefo dan Petani Karet Suku Auyu di Kecamatan Edera, Kabupaten Merauke", dalam Aditjondro dan Ansaka (eds), hal 21-27.

Rumansara, Enos dan Martin Patay, 1986. "Sambil tunggu panen padi, orang Dani terus makan hipere (ubi jalar)", "*Kabar dari Kampung*" 4 (21), Juni, hal. 30-32.

Rumbarar, Jan A, 1987. "Dari Buah Bakau Menjadi Makanan" "*Kabar dari Kampung*" 5 (23), April hal. 52.

Sahlins, Marshall D 1970. "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia," dalam Harding and Wallace (eds), pp. 203-215.

Sirun, Rogayah dan Johannes Hambur, 1987. "Raja Fatagar, tegar di Orla, kekar di Orba", "*Kabar dari Kampung*" 5, (26) Okt, hal. 6-9.

Slamet, Ina E. 1964. *Kehidupan Suku-suku Papua Barat Barat*. Jakarta: Bharata.

Tebay, Neles, 1986. "P-5 dan SPL menggusur status Tonowi", "*Kabar dari Kampung*" 4 (21), Juni, hal. 22-24.

———————— 1989. "Perempuan Ayfat sudah tahu tenun kain Timor", "*Kabar dari Kampung*" 7 (38), Okt, hal. 28-30.

Tucker, A.F, 1986. *Ekosistem-ekosistem Tani di Papua Barat*. Jilid I & II, Sentani: STAKIN.

Walsh, Thom, 1989. "YMK siap jadi Pendamping", "*Kabar dari Kampung*" 7 (35-36), Juni, hal. 28.

Wambrauw, Demmy, 1986. "Korfandi & Amberi, motif utama urbanisasi suku Biak", "*Kabar dari Kampung*" 4 (20), April, hal. 47-49.

Bagian Dua:

PERSOALAN KULTURAL DAN HAK ASASI MANUSIA

Bagian Dua

Pengantar

PAPUA bukanlah satu kesatuan kultur yang homogen, sebagaimana layaknya disangka selama ini. Kebudayaan Papua begitu kaya dan dinamis (heterogen) yang terdiri lebih dari 250 dialek bahasa dan suku. Kekayaan dan kedinamisan itu kelihatannya bagi para penguasa rezim militeris korup Orba dianggap ancaman. Sehingga kekayaan kultural yang memperkuat identitas kepapuaan sengaja dimatikan dan warga pendukungnya diintimidasi dan diteror agar ia meninggalkan jati dirinya. Pada bagian kedua ini penulis mengulas bagaimana kekayaan kultural yang dinamis itu bertahan dari teror dan intimidasi. Penulis juga menelanjangi kebijakan sosial-politik pemerintah selama ini di bumi kasuari itu. Paradigma dan kebijakan yang mengintimidasi

dan meneror rakyat Papua itu sekaligus merupakan realitas pelanggaran hak asasi manusia yang dahsyat. Hubungan antara kegiatan kultural yang membentuk jati diri rakyat Papua dengan pelanggaran hak asasi manusia itu bisa disimak dari perlakuan aparat keamanan terhadap tokoh muda kebudayaan Papua, Arnold C. Ap. Ketika ia berhasil menggalang rasa percaya diri di kalangan rakyat Papua, seketika ia dilenyapkan dari muka bumi. Dengan demikian kajian terhadap realitas hak asasi manusia di Papua Barat pada bagian dua ini terasa begitu membumi. ❐

Bab IV

PRIBUMISASI VERSUS WESTERNISASI: Gema *Mambesak:* Merajut *Identitas Kultural Bumi Kasuari*

GERAKAN kebangkitan seni-budaya Papua Barat dimulai di awal 1970-an. Band Manyori (burung nuri) yang didirikan di Uncen oleh Arnold C.Ap bersama Sam Kapissa dan Jopie Jouwe, cukup populer waktu itu. Selain masih kebarat-baratan, jiwa keagamaannya pun masih tipis. Namun atas desakan teman-temannya, Arnold dan Sam pun menyanyi dan memetik gitar mengiringi lagu-lagu rohani di Gereja Harapan, Abepura. Kejadian di tahun 1972 itu kemudian menggugah Arnold dan teman-temannya: mengapa musik

liturgi gereja mereka, Gereja Kristen Injil (GKI) di Irian Jaya namanya waktu itu, harus berkiblat ke Eropa? Mengapa tak boleh berakar dalam kebudayaan mereka sendiri? Maka bertiga dengan seorang rekan seniman, Demianus Wariap Kurni, mereka mulai mengarang lagu-lagu rohani dalam irama Biak-Numfor, kemudian mementaskannya di gereja dengan iringan gitar, ukulele dan tifa (gendang Papua).

Gerakan mempribumikan musik liturgi itu ikut didorong oleh Dr. Danielo C. Ajamiseba, linguis putera daerah Papua Barat pertama yang baru saja pulang dari Amerika Serikat. Daniel pulalah yang kemudian diserahi tugas mengetuai Lembaga Antropologi Universitas Cendrawasih (Uncen). Arnold sendiri waktu itu sudah bertugas sebagai Kepala Museum, sehingga menjadi salah seorang teman dan rekan kerja Daniel yang terdekat. Sedangkan dari sudut teologi, gerakan mempribumikan musik liturgi itu didukung oleh beberapa orang pendeta muda lulusan STTh Jakarta, seperti M.Th. ("Butje") Mawene dan Karel Ph. Erari. Tombi Ireeuw sarjana bahasa Inggris lulusan Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW), Salatiga, ikut pula mendukung gerakan itu, yang pada awalnya dicetuskan oleh beberapa orang guru Injil lulusan Rabaul, Papua Nugini.

Pada mulanya yang dikerjakan oleh para pemuda Papua yang kebanyakan kelahiran kawasan Teluk Sairera (Teluk Cendrawasih) yang dipengaruhi kebudayaan Biak Numfor itu ditentang oleh orang tua-tua. Soalnya, para misionaris Jerman dan Belanda yang pertama membawa agama Kristen

ke Papua Barat akhir abad ke 19 telah mengkafirkan lagu, seni ukir dan seluruh aspek kebudayaan Teluk Sairera.

I. MUSEUM UNCEN: ISTANA MAMBESAK

Dalam waktu yang tak berapa lama gerakan pribumisasi musik liturgi gereja yang dipelopori Arnold dkk. itu mulai diterima oleh gereja. Museum Uncen yang dikepalai Arnold Ap mulai berkiprah menjadi basis pengembangan seni-budaya Papua yang lebih luas. Arnold mulai lebih banyak merangkul orang muda dari suku lain, seperti Marthiny Sawaki (asal Waropen) dan Thony Wolas Krenak (asal Sorong), dan mulai aktif menggali seni-budaya dari daerah-daerah di luar kawasan Teluk Saerera (Teluk Cendrawasih). Itu antara lain dimungkinkan oleh penyertaan Arnold dalam penelitian-penelitian Lembaga Antropologi Uncen ke Asmat dan kampung pengrajin tembikar Abar di tepi Danau Sentani bersama Dr. Wilhelm G. Solhelm II, dan masih banyak kampung lain. Dari Jakarta pembimbingnya yang utama adalah Profesor Koentjaraningrat, "Bapak antropologi Indonesia", sedang di Uncen dia dibimbing oleh Dr. Ignatius Suharno, Ketua Lembaga Antropologi Uncen yang pertama.

Pengetahuan yang luas terhadap keragaman budaya suku-suku di Papua Barat membuat Arnold tidak puas terhadap cara kerja aparat resmi mempromosikan seni budaya penduduk asli negeri itu. Jiwa senimannya berontak melihat pengembangan seni-budaya Papua oleh aparat resmi yang

terutama didominasi oleh kaum pendatang, yang terlalu mengarah pada kreasi yang dianggapnya "mengambang". Misalnya tahun 1975, ketika pertama kali diadakan festival tari daerah se-propinsi Papua Barat di Port Numbay (d/h Jayapura), sekitar 35 kelompok tari mengambil bagian.

Namun kebanyakan tari kreasi baru, menurut penilaian Arnold sama sekali tidak berakar pada tari-tari rakyat yang hidup. Begitu pula lagu-lagu Papua yang mulai populer dan dinyanyikan secara diatonis dengan suara 1-2-3 dinilainya bertentangan dengan lagu-lagu asli yang dinyanyikan oleh rakyat dengan suara minor. Sementara itu, lagu Papua yang terkenal di pentas propinsi maupun nasional terbatas pada satu lagu Biak saja, yakni Apuse (O, kakek), lagu perpisahan seorang cucu yang sebelum pergi merantau meminta do'a restu kakeknya.

Awal Agustus 1978, Arnold Ap, Sam Kapissa, Yowel Kafiar dan Marthinny Sawaki sepakat untuk menampilkan lagu-lagu dan tari-tarian rakyat Papua hasil galian mereka dalam acara 17 Agustus. Tanggal 15 Agustus 1978 yang dicatat sebagai hari jadi Mambesak, mereka mulai melakukan uji-coba dengan mengisi acara hiburan lepas senja di halaman Loka Budaya (Museum Antropologi Uncen). Sambutan cukup hangat. Terbukti bahwa sebelum pementasan hari Proklamasi, mereka sudah diundang oleh Camat Nimboran, Mikha Manufandu, bermain di Genyem, ibukota kecamatan itu yang 100 km sebelah barat daya Port Numbay. Sedang pada tangal 17 Agustus 1978, mereka bernyanyi dan menari di aula Uncen di Abepura.

Sejak saat itu, entah sudah berapa ratus kali Mambesak menari dan menyanyi di halaman Museum Uncen yang sudah mereka juluki " Istana Mambesak". Termasuk ketika Menteri P&K Nugroho Notosusanto berkunjung ke kampus Uncen bulan September 1983, dan waktu Ny. Benny Murdani mengantarkan istri-istri atase militer dari 11 negara sahabat mengunjungi Museum Uncen tanggal 11 November 1984.

Nama Mambesak sendiri adalah pilihan Arnold yang dalam bahasa Biak-Numfor bermakna "burung Cendrawasih", atau "burung kuning" menurut istilah yang lebih populer di kawasan Utara Papua Barat. Usul Sam Kapissa untuk mempertahankan nama band mereka yakni Manyori, ditolak, karena burung nuri lebih merupakan burung suci orang Biak Numfor saja. Sementara burung kuning dihormati oleh semua suku-suku di seluruh Papua Barat sebagai mahkota kepala suku. Dalam rapat pembentukan pengurus Mambesak di Museum, tanggal 23 Agustus 1978, Arnold C.Ap terpilih sebagai koordinator, Marthinny Md. Sawaki sebagai Sekretaris, Sam Kapissa sebagai penanggungjawab musik, Thonny W. Krenak sebagai penanggungjawab tari, dan Demianus Wariab Kurni sebagai penanggungjawab teater.

Sampai pementasannya yang terakhir (sebelum kematian Arnold Ap) di Kantor Gubernur Papua Barat, tanggal 29 November 1983, hanya trio Arnold, Athen dan Thonny yang masih bertahan dari pengurus Mambesak. Tahun 1980, Sam Kapissa pulang ke Biak di mana dia aktif mengarang lagu Indonesia dan Biak serta mendirikan kelompok tari nyanyi

Sandia. Sedang Demi Kurni di awal 1982 memisahkan diri dari Mambesak dan bersama August S. Ap, Sophie Patty, D.A. Rumbewas dan Athen Tanaty mendirikan Teater Kristen Jayapura.

Berkat ketiga pementasan yang mengejutkan di bulan Agustus 1978, maka di awal November tahun itu juga kelompok Mambesak diutus mewakili Propinsi Papua Barat dalam Pekan Tari Rakyat Tingkat Nasional di Jakarta. Walaupun tidak menggondol juara, hasilnya tidak terlalu mengecewakan. Sebab mereka terpilih sebagai peserta teladan, sambil sekaligus membuka jalan bagi kelompok-kelompok kesenian Papua Barat untuk ikut bicara pada pentas nasional setiap tahun berikutnya. Seperti misalnya tahun 1981, ketika grup kesenian Honong pimpinan John Modouw merebut gelar juara pertama dengan menampilkan tari Kimane, sebuah tari pengukuhan kepala suku Kemfuk-Gresi di pedalaman Port Numbay.

Pelangi Budaya RRI Nusantara V

Pulang dari Jakarta, suatu tugas baru telah menanti Arnold Ap dkk. Atas usul Ignatius Suharno, ketua Lembaga Antropologi Uncen waktu itu, ia diangkat menjadi penanggungjawab siaran Pelangi Budaya (PB) dan Pancaran Sastra (PS) RRI Studio Nusantara V Jayapura. Jabatan itu dipegangnya genap lima tahun sejak November 1978. Acara setiap minggu siang silih berganti secara resmi membawa bendera Lembaga Antropologi Uncen, walaupun secara praktis diisi oleh Arnold Ap, dan segelintir anggota Mambesak sasaran kedua acara siaran radio itu, seperti diutarakan oleh bekas ketua Lembaga Antropologi Uncen, Danielo C. Ajamiseba dalam seminar Dies Natalis Uncen ke 21 November tahun 1983, adalah "memperkenalkan kebudayaan daerah Irian Jaya dan membangkitkan serta mengembangkan apresiasi masyarakat terhadap kebudayaan daerah dalam rangka pelestarian nilai-nilai kebudayaan daerah dan pengayaan khasanah budaya nasional."

Program siaran radio itu segera mendapat dukungan dan respons yang luas dari masyarakat asli Papua Barat baik di kota maupun di desa, baik yang terpelajar maupun orang kampung. Kunci keberhasilan siaran ini ada tiga yakni (1) penggunaan bahasa Indonesia logat Papua, (2) pokok-pokok uraian tentang unsur-unsur kebudayaan Papua serta hal-hal yang aktual, (3) selingan lagu-lagu rakyat serta mop-mop yang dibawakan artis-artis Mambesak. Penggunaan bahasa Indonesia logat Papua cukup gencar diperjuangkan oleh ketiga narator yang paling banyak mengisi acara PB & PS ini, yakni Arnold, Thonny Krenak, dan Constan ("Cos") P. Ruhukail.

Mop atau cerita lucu memang sudah lama berakar dalam kebudayaan rakyat suku-suku pantai Utara Papua Barat. Hanya istilahnya saja berbau Belanda. Seperti dikemukakan Sam Kapissa dalam majalah GKI di Irja Serikat edisi November-Desember 1983: "Di Yapen-Waropen cerita-cerita itu

disebutkan tarawa-dia/orang Biak menyebutkan fafriwek". Budaya mop ini dikembangkan di kampung-kampung oleh para pawang yang ahli selain sebagai media hiburan, juga sebagai media pesan. Dengan mengangkatnya ke forum radio yang menyiarkannya ke seluruh propinsi, Arnold menambah efektivitas siaran radionya.

Dalam acara Pelangi Budaya akhir 1978 misalnya, mereka menyoroti latarbelakang bencana alam 1977 di pedalaman Papua Barat. Sebagai sarjana muda geografi yang tertarik pada soal-soal ekologi, Arnold berusaha merangsang masyarakat pedalaman untuk memelihara hutan lindung guna mencegah banjir. Di situ, ia juga mengecam suplai bantuan beras yang selalu dilakukan oleh pemerintah. Dianggapnya lebih baik pemerintah menyuplai batatas (ubi jalar), keladi, atau kalau perlu sagu, sebab ketiga jenis makanan pokok asli Papua itu cukup diolah dengan membakarnya di api atau bara. Ini lebih sesuai dengan kebudayaan masyarakat pegunungan. Sedangkan kalau mereka dibantu dengan beras, masyarakat yang sudah kelaparan itu harus turun ke kali ambil air untuk memasak nasi. Masih untung kalau mereka punya belanga. Begitulah acara-acara siaran Pelangi Budaya khususnya, selalu penuh dengan uraian, sentilan, dan saran-saran pada masyarakat maupun pemerintah, yang disampaikan dengan jenaka tapi cukup mencubit.

Hula-hula Asmat.

Dengan menggunakan Museum Uncen sebagai tempat latihan, Arnold menghidupi organisasinya dari hasil penjualan lima volume kaset rekaman lagu-lagu daerah Papua Barat. Usaha perekaman lagu-lagu daerah itu dimulainya tahun 1980. Dalam satu jam siaran seminggu melalui RRI Nusantara V, kaset-kaset Mambesak dipromosikan secara cuma-cuma ke seluruh Papua Barat. Para penginjil, petugas pemerintah bahkan misionaris asing di pedalaman yang kebetulan turun ke Port Numbay sering mampir ke Museum Uncen untuk membeli kaset Mambesak yang terbaru. Atau titip lewat saudara atau kenalan. Namun yang paling digemari orang, terutama masyarakat pantai utara, adalah menyaksikan penampilan langsung (show) kelompok seni budaya itu dalam acara tari, tawa, dan lagu.

Pertunjukan Mambesak dengan sendirinya paling sering dilakukan di Port Numbay dan sekitarnya. Pada hari-hari tertentu Mambesak diminta ikut mengisi panggung gembira di halaman RRI, yang selalu padat dihadiri pengunjung, terutama masyarakat Papua asli. Selain itu mereka pernah mengadakan pertunjukan di Biak dan Nabire (1981). Instrumen yang biasa digunakan terbatas pada tifa, suling, gitar, dan ukulele. Arnold sendiri bergantian memetik gitar dan ukulele, atau menyanyi kalau tidak menceritakan mop. Sesuai dengan nama kelompok, para penyanyi Mambesak memakai kostum berwarna kuning coklat seperti jenis

Cendrawasih yang populer di Pantai Utara. Sementara para penari memakai cidako (cawat) atau rok rumbai-rumbai dengan dekorasi pada tubuh, sesuai dengan kelompok etnis yang mereka peragakan gerak dasar tariannya. Dari hasil pengamatannya ke berbagai daerah Papua Barat, Arnold Ap dkk. telah menyaring gerak dasar tarian adat suku yang paling sering mereka peragakan. Lima kelompok suku besar itu adalah Yapen-Waropen, Biak-Numfor, Waris-Sentani, Baliem (Jayawijaya), dan Asmat (Merauke). Hasil inventarisasi gerak dasar tari daerah itu sempat ditulisnya dalam buku Aspek dan Prospek Seni Budaya Irian Jaya yang disunting Don A. L. Flassy dan diterbitkan oleh Kantor Gubernur Papua Barat tahun 1983. "Gerak dasar setiap tarian adat," begitu seniman muda itu menjelaskan pada suatu kesempatan, "merupakan respons terhadap lingkungan hidup kelompok etnis itu". Misalnya gerakan kaki tarian Asmat lebih banyak bergoyang di tempat seperti twist., karena mereka berdiam di atas para-para (panggung) di lingkungan rawa-rawa berlumpur. Sebaliknya gerak dasar kaki dalam tarian Biak-Numfor menjejak keras tapi tersendat-sendat karena kebiasaan menari di pantai pulau karang di tepi deburan ombak.

Gerak dasar tari daerah Asmat, Merauke pada pria menampakkan suatu gerak eksotik membuka dan menutup kedua kaki secara berirama. Kadang dalam kecepatan yang cukup tinggi dan sangat menakjubkan, sedangkan kedua lengan biasanya direntangkan ke luar dan merobah posisi kadang-kadang diangkat, kadang-kadang digantungkan saja.

Baik dalam penggalian lagu daerah, tarian adat, seni ukir maupun tata busana yang menyertainya, Arnold selalu berusaha setia pada akar-akar kebudayaan suku-suku penduduk asli Papua Barat. "Irian ini bahan mentahnya masih begitu banyak," begitu dia pernah bilang pada seseorang kawannya "berbeda dengan di Jawa, di mana semua tarian daerah praktis sudah habis digarap". Karena itu ia mengecam para seniman tari yang cenderung menganggap tari kreasi baru tanpa mulai lebih dulu menggali dan mengenal dasar serta ciri tiap materi tari daerah Papua Barat.

Selain tari juga berkembang teater seperti Teater Kristen Jayapura yang tadinya dimotori oleh seniman teater eks Mambesak, Demi Kurni, yang ikut lari ke Vanimo, PNG, medio Februari 1984. Sampai sekarang belum kelihatan tanda-tanda bahwa beberapa orang yang turut mendirikan kelompok ini, seperti August Ap dan Sophie Patty mampu dan mau meneruskan kegiatan teater yang baru sekali mengadakan pementasan perdana di Jayapura, 14 Februari 1982.

Sementara itu, di kabupaten Sorong—yang sejak puluhan bahkan ratusan tahun menjadi wilayah pengaruh para migran Biak-Numfor dan Serui—telah muncul pula sebagai satu kutub pengembangan seni budaya Papua Barat. Tahun lalu, Sorong dalam lomba tari adat nasional di Jakarta, juga dalam Pesparani 1983 (perlombaan paduan suara gerejani tingkat nasional) Papua Barat diwakili oleh paduan suara Petra dari Sorong, yang merupakan gabungan guru-guru Yayasan Pendidikan Kristen (YPK) GKI Sorong. Mereka di-

pimpin oleh seorang guru asal Maluku, Ny. S. Tumpamahu, telah muncul pula dengan grup Triton Rohani yang beranggotakan pemuda-pemudi Sorong, Biak yang berasal dari Pulau-pulau Misool-Salawati, seperti trompetis Roy Salimhan, maupun pemuda-pemudi Serui dari jemaat GKI Klademak. Kaset lagu-lagu rohani mereka telah mendapat izin dari Departemen Perindustrian sejak tahun 1976, hanya beredar di pasaran Port Numbay.

Gema pembaharuan musik liturgi yang dicanangkan oleh anak-anak Papua Protestan di Utara, kini sudah mulai terdengar di lingkungan Katolik di Selatan. Seorang pemuda Asmat yang kemudian menjabat sebagai kepala Museum Kebudayaan & Kemajuan Asmat, Yufensius A. Biakai, telah menggubah sejumlah lagu rohani berbahasa dan melodi Asmat.

Selain para pengukir Asmat yang sudah tersohor ke seluruh jagat (Yufen Biakai sendiri adalah seorang pengukir patung mbis), dari Merauke muncul seorang pelukis suku Marind, Donatus S. Moiwend, yang pernah bargabung dengan Demi Kurni dalam Teater Kristen Jayapura. Lukisan mural karya Moiwend dapat dilihat di dinding gedung Sosial Katolik (Soskat) Paroki APO Jayapura. Demikian perjuangan menegakkan identitas Papua Barat, melalui seni tari, lagu, lukis, dan patung.

II. DENGAN KASET: MERAJUT IDENTITAS KULTURAL PAPUA

Suasana Natal dan Tahun Baru di Biak, pintu gerbang udara Papua Barat setiap tahun dimeriahkan oleh lagu-lagu Natal dan gerejani berbahasa Biak. Begitu pula di lingkungan kampus Uncen, Abepura. Itulah hasil pembaharuan seni budaya Papua yang dicanangkan oleh para seniman muda suku Biak Numfor sejak beberapa tahun silam dengan tiga orang pelopornya, Arnold C.Ap, Sam Kapissa, dan Demi W. Kurni. Semua hasil kerja keras kultural itu sebagian diabadikan dan dikembangbiakkan berkat revolusi pita kaset yang juga telah melanda pulau-pulau Biak, Supiori, Numfor, dan ratusan pulau kecil sekitarnya.

Menjelang hari Natal yang 1983, lagu-lagu Natal dan lagu-lagu gerejani berbahasa Biak sudah banyak dijual di toko-toko kaset di Biak, berdampingan dengan kaset lagu-lagu Natal Black Sweet, kelompok anak-anak Merauke yang waktu itu mengadu nasib di Jakarta, serta kaset-kaset lagu Natal ratusan kelompok anak-anak Ambon yang berjamuran di sana. Tiga kelompok penyanyi putera daerah yang paling menonjol di blantika musik gerejani Biak-Numfor, adalah Apuse (1981), Sandia (1982), dan Sanoni (1983). Sebelumnya telah muncul paduan suara anak-anak dari daerah Ridge, Biak, Ebenhaezer (1983) yang diasuh oleh Izaak Awak dkk. dari Apuse. Anehnya, walaupun rekaman setempat jauh lebih mahal (Rp 2.500) ketimbang yang rekaman di Jakarta (Rp 1.700), toh kaset-kaset lokal itu setiap tahun habis sehingga tahun depannya harus direkam ulang.

Gerakan Sam Kapissa

Pembaharuan musik daerah yang ditunjang oleh revolusi kaset itu dimulai tahun 1980 dengan pulangnya Sam Kapissa ke Biak. Seniman asal Biak itu tadinya bekerja di Lembaga Antropologi Uncen, Abepura. Dengan bantuan seorang pengusaha setempat, Sarjana Muda Matematika Uncen itu mengorbitkan volume pertama lagu-lagu daerah Biak ciptaannya. Spekulasi Awen, sang sponsor cukup berhasil, sebab dengan harga Rp 1.000 per buah, antara 500 sampai 600 kaset lagu-lagu Biak rekaman Toko Bintang Baru itu segera habis terjual.

Gebrakan pertama itu sangat menggugah rasa percaya diri Sam Kapissa dan rekan-rekannya. Sam membentuk kelompok penyanyi dan musisi bernama Sandia yang bermakna "fajar". Seorang penyanyi puteri, Louisa Rumbarar diangkat menjadi leading vokalist, dan dengan bantuan peralatan dari toko Bintang Baru mereka pun merekam dua volume pertamanya di studio RRI Biak. Volume pertama Sandia sebanyak 500 buah ke luar tahun 1981. Namun penerimaan masyarakat Biak terhadap musik dan lirik Sandia, tidaklah sehebat kelompok lain yang juga pertama muncul tahun 1981, yakni Apuse. Di bawah pimpinan Chris Padwa dan asuhan Izaak Awak, volume pertama Apuse terjual antara 800 sampai 900 *copies*.

Tahun berikut, berbarengan dengan pengorbitan kaset Apuse dan Sandia volume dua, kelompok-kelompok baru

bermunculan minta direkam dan diorbitkan oleh Awen. Para seniman muda yang biasa begadang di kantor KNPI Teluk Cendrawasih mendirikan kelompok Ai Mando 81. Ai Mando yang berarti pulau-pulau dalam bahasa Biak Klasik. Sedang angka "81", di samping menunjukkan tahun pendirian, juga bermakna delapan kecamatan yang bergabung menjadi satu kabupaten Biak-Numfor (Teluk Cendrawasih).

Beberapa anggota Mambesak yang sering hilir-mudik Port Numbay-Biak seperti Danny Mandowen dan Jopie Rumajauw, menyemangati teman-teman mereka untuk mendirikan kelompok Kurana Mambesak (burung Cendrawasih raja). Pimpinan kelompok ini, Max R.Rumkorem sering terbang ke Port Numbay untuk berguru pada kelompok Mambesak. Tahun 1984, Kurana Mambesak dan Ai Mando 81, sudah sempat merekam dua volume kasetnya.

Di samping 'empat besar itu' masih ada enam kelompok baru yang sampai tahun 1983 baru merekam satu volume saja, yakni Kamasan (Pandai besi) yang didirikan oleh Ham Wambrauw dan S.S. Wambrauw, seorang bekas anggota Mambesak Uncen dan teman-temannya yang berasal dari Sowek, kampung terbesar di Kabupaten Biak-Numfor yang terkenal karena pandai besinya. Setelah mendapat izin dari Departemen P&K kelompok ini mulai merekam kaset volume pertama mereka yang berisi lagu-lagu dari daerah Port Numbay, Nabire, Manokwari, Sorong dan Wamena. Lalu ada Mandomas yang didominasi oleh pemuda-pemudi dari keret (marga) Swabra; Swapeko yang beranggotakan pemuda-

pemudi karet Ronsumbre yang khusus membawakan lagu-lagu Biak saja; Arwai, dan Sanoni. Sanoni di bulan Oktober 1984 muncul secara khusus dengan lagu-lagu Natal daerah Biak.

Dua Aliran, dari Hulu yang Sama

Jumlah volume kaset yang sudah direkam, nyatanya tidak secara langsung menunjukkan apa yang paling digemari masyarakat di seputar Teluk Cendrawasih (Biak, Serui, Nabire) yang membeli kaset-kaset itu. Kaset-kaset Sam Kapissa yang sudah mencapai 4 volume (termasuk volume percobaan dan lagu-lagu gerejani) menurut sponsornya, tidak terlalu laris. Sebaliknya Kamasan yang baru muncul dengan satu volume saja, justru tergolong yang cukup laku bersama Apuse dan Kurana Mambesak kaset ketiga kelompok itu cukup laku, menurut Awen, "karena lagu-lagu dan pukulannya sesuai dengan selera orang kampung".

Ai Mando 81 misalnya, mencoba merekam satu volume khusus dengan musik tifa dan nyanyian saja. Toh oleh orang kampung dianggap tidak cukup "kampungan" sehingga dari sudut bisnis kurang menguntungkan sang sponsor. Apalagi Sandia, yang dalam salah satu rekamannya memasukkan satu lagu gubahan Sam Kapissa dalam langgam keroncong. Kata Awen yang tetap setia bekerja sama dengan Sam Kapissa: "Sandia terlalu pop, orang sini tidak begitu suka."

Lalu apa kata Sam Kapissa sendiri, yang telah mulai menggulirkan bola musiknya di Biak sejak tahun 1980? "Memang

ada dua aliran dalam pengembangan seni musik daerah Papua Barat. Yang satu ingin meng-Papua-kan musik populer, dan satunya lagi ingin mencoba mempopulerkan musik Papua. Saya sendiri termasuk aliran pertama. Misalnya dengan mengarang lagu kroncong dalam bahasa Biak. Sedangkan Izaak Awak dengan kelompok Apuse-nya, termasuk aliran yang kedua. Kedua aliran ini harus sama-sama hidup demi pengembangan seni musik Papua dalam rangka pengembangan kesenian nasional," begitu dia menjelaskan strateginya.

Kedua aliran itu, menurut Sam, dulu pun sudah tampak dalam tubuh kelompok Mambesak yang merupakan almamaternya. Arnold Ap, sesuai dengan fungsinya sebagai kurator Museum Uncen, ingin terlebih dahulu mendokumentasi dan mempopulerkan lagu-lagu asli Papua. Sedangkan Sam Kapissa yang mungkin lebih tebal jiwa senimannya, sangat bergairah untuk mencipta sesuatu yang baru, tanpa meninggalkan akar-akar budaya sukunya, Biak-Numfor. Akibatnya, walaupun keduanya dapat bersatu dalam usaha pribumisasi musik dan lagu-lagu gerejani, akhirnya Sam keluar dari Mambesak untuk membentuk kelompoknya sendiri di Biak.

Baru ketika mahasiswa Uncen asal Biak mengadakan kemah kerja lingkungan hidup di Kabupaten Biak-Numfor, Juli - Agustus 1983, kedua pemain itu bekerjasama menggubah lagu-lagu lingkungan hidup berbahasa Biak, bersama seorang anggota junior Mambesak, Tony Kapissa. Sayangnya kerjasama itu hanya sempat dilakukan sekali saja. Sesudah itu mereka pulang kembali ke kandang masing-

masing, dan Arnold Ap menemui ajalnya di ujung peluru Kopassandha pada tanggal 26 April 1984.

Jebakan Alkohol dan Rintangan Politik

Inisiatif kultural melalui rekaman kaset-kaset yang masih merangkak itu sebenarnya diharapkan tak cuma membawa popularitas, tapi juga sedikit modal untuk perkembangan lebih lanjut. Namun sayangnya, hambatan yang dihadapi masih banyak. Berusaha dengan modal terbatas dan sifat industri kaset Biak yang masih untung-untungan, Bintang Baru alias Cendrawasih Record tak mau memberikan *royalties* kepada para seniman berupa persentase dari harga kaset yang terjual. Awen, pengusaha muda keturunan Tionghoa asal Sorong yang sudah 10 tahun bermukim di Biak itu hanya memberikan honorarium borongan sebesar Rp 300.000 sampai Rp 500.000 kepada kelompok yang akan direkam.

Mungkin diharapkan bahwa kelompok-kelompok itu mau menginvestasikan sebagian honor borongan itu dalam peralatan. Nyatanya sebagian besar habis untuk berfoya-foya. Bahkan kadang-kadang sang sponsor dengan kelompok-kelompok tertentu agak terganggu gara-gara minuman beralkohol yang dibeli dari honor rekaman. Awen juga menyesalkan bahwa instrumen-instrumen band yang dibelinya untuk digunakan oleh semua kelompok secara bergantian, kini sudah menghilang jadi milik pribadi orang-orang tertentu. Padahal alat-alat musik di Biak tentunya jauh lebih mahal daripada di Jakarta.

Soal-soal politik praktis kadang-kadang juga mencuat bak karang penghalang lajunya perahu para seniman Biak-Numfor. Contohnya adalah heboh di Biak akhir Februari 1984, gara-gara pemimpin kelompok Kurana Mambesak, Max R. Rumkorem terbang ke Port Numbay untuk bergabung dengan para pengungsi yang lari ke Vanimo, Papua Nugini. Usut punya usut, Max ternyata lari dengan menggunakan tiket atas nama Chris K. Padwa, pimpinan kelompok Apuse yang sehari-hari bekerja di bagian keuangan PLN Biak. Chris pun diperiksa oleh aparat keamanan, dan dalam pemeriksaan menuding lagu Irian Sup Mambesak (Irian negeri Cendrawasih) dalam koleksi Kurana Mambesak volume I dan II sebagai yang pantas dicurigai. Polisi dan tentara pun datang ke toko Bintang Baru untuk menyita kaset-kaset tersebut. Namun sesudah lagunya diputar dan didengarkan baik-baik, ternyata isinya dianggap tidak berbahaya dan boleh dijual terus. Hanya saja nama Max Rumkorem dihapus dari label kaset Kurana Mambesak, juga nama Chris Padwa setelah ia diskors dari PLN. Kedua kelompok itu, untunglah tetap mendapat izin bergerak dari Dinas P & K Kabupaten. Hanya saja dengan sendirinya pimpinannya diganti. Nellys Mansnandifu menjadi pimpinan Kurana Mambesak. Sedang Izaak Awak, selain sebagai pengasuh juga merangkap sebagai manajer Apuse.

Pelarian Max Rumkorem membawa dua set pesawat radio SSB, penahanan Arnold Ap di Port Numbay, serta larinya sejumlah anggota dan simpatisan Mambesak ke Papua Nugini, membuat Sam Kapissa semakin ketat membatasi

diri di rel-rel keseniannya. Walaupun lagu-lagu ciptaannya ada yang diterjemahkan ke dalam bahasa suku-suku lain di Papua Barat yang tak dikuasainya, ia tetap menyimpan teks asli dalam bahasa Indonesia.

Seruling Suci Teluk Yotefa

Kendati demikian, Sam dan rekan-rekan senimannya berusaha tetap berkreasi dalam batas-batas yang diboleh-kan. Rekaman lagu-lagu pada pita kaset, hanya merupakan satu aspek kecil dari penggalian dan pengembangan seni-budaya Papua Barat yang mereka usahakan. Peragaan tarian rakyat (wor) yang dalam adat Biak Numfor tak terpisahkan dari lagu dan musik tradisional, tetap mereka kembangkan melalui peragaan-peragaan hidup (*life show*).

Pada waktu peresmian nama baru lapangan terbang Biak menjadi Frans Kasiepo. Sam Kapissa dkk menampilkan ku-rang lebih 100 orang penari dalam suatu sendratari yang me-manfaatkan 23 gerak tari berbagai suku di Papua Barat. "Gerak-gerik tari itu masih warisan dari waktu saya ikut Mambesak, sedangkan dalam pemanduannya saya diilhami oleh apa yang dilakukan Bagong Kussudiarjo di Jawa", tuturnya dengan bangga. Seniman muda serba bisa itu bercita-cita mengang-kat jiwa bahari orang Biak Numfor serta pelayaran-pelayaran perdagangan ke Tidore kedalam bentuk sendratari yang dapat dipertunjukkan di luar Papua Barat. Katanya dengan berse-mangat, "Irama kehidupan orang Biak-Numfor, terutama

ditentukan dan berkiblat ke laut. Bukan ke gunung seperti or-ang Bali dengan Gunung Agung mereka.

Makanya puncak kreativitas orang Biak biasanya di masa laut betul-betul teduh, laut surut seolah-olah sampai batas cakrawala dan angin wampasi bertiup dengan tenang. Masa transisi dari musim angin Barat ke musim angin Timur itu puncaknya jatuh sekitar tanggal 31 Maret, dan tanggal itulah yang dapat dianggap sebagai "Tahun Baru" orang Biak-Numfor. Pada saat-saat itulah orang Biak dulu mempersiapkan pelayar-an-pelayaran besar, dan yang tidak ikut turun ke laut mulai ber-kebun, membangun rumah, atau mengukir kepala perahu".

Itu sebabnya, dia mengundang seniman di luar Papua Barat untuk bekerjasama dengan kelompoknya menggali jiwa bahari suku Biak-Numfor. Kendati demikian, perhati-annya tidak terbatas pada cakrawala Teluk Saerera (Teluk Cendrawasih, atau Soren Doreri dalam bahasa Biak). Sebab suatu eksperimen musik yang sedang digarapnya, lebih ber-kiblat pada kawasan kebudayaan Port Numbay. Dalam eks-perimen itu Sam bermaksud menampilkan gendang lesung (split drum) dan seruling suci Teluk Yotefa, yang dulu hanya boleh dibunyikan dalam upacara adat tertentu. Dulu bunyi seruling suci bahkan tak boleh didengar oleh perempuan, karena itu hanya ditiup dalam rumah laki-laki (mau).

III. MENGGEMA DENGAN WAJAH YAPEN-WAROPEN

Kreasi para seniman muda asal Biak-Numfor cukup me-nonjol dalam revolusi kaset musik daerah Papua Barat kom-

temporer, baik di Biak maupun di Port Numbay. Namun sesungguhnya, dalam proses perbaharuan seni-budaya daerah Papua Barat, peranan para seniman asal Kabupaten Yapen-Waropen yang berpusat di Serui, tak dapat diabaikan. Baik dalam bidang seni lagu dan musik, maupun tari.

Rintisan Mecky Sawaki

Peranan para seniman Yapen Waropen menunjukkan garis lurus yang tak terputus sejak awal 1970-an. Pelopornya adalah Mecky Sawaki, jebolan ASDRAFI Yogyakarta yang dulu dikenal di Port Numbay sebagai seniman serba-bisa. Hasil garapannya berupa naskah drama, tari, ceritera rakyat yang padat dengan humor yang mendidik (tarawa-dia), maupun lagu-lagu rakyat yang digali dari kekayaan budaya Yapen-Waropen. Kampung asal Mecky di daratan Waropen, Nubuai, boleh dianggap salah satu pusat tradisi Waropen, sehingga dipilih oleh antropolog Belanda, G.J. Held, sebagai fokus penelitiannya di akhir dekade 1940-an.

Sayangnya, di tahun 1984 Mecky sudah hampir sepuluh tahun hijrah ke Jakarta, di mana ia aktif sebagai salah seorang "seniman Taman Mini" yang sering muncul di layar TVRI. Sedangkan di Papua Barat sendiri peranannya telah digantikan oleh seorang anggota marga Sawaki yang lain, Marthinny (Athen) D. Sawaki, Sarjana Muda bidang Tata Negara Uncen ini termasuk salah seorang pelopor kelompok Mambesak. Bahkan sampai awal 1984 menjadi 'orang kedua' dalam Mambesak, sesudah almarhum Arnold C.Ap.

Berkat keaktifan Athen Sawaki, Sonny Werimon, dan sejumlah mahasiswa Uncen asal Yapen-Waropen, Mambesak berhasil merekam tiga lagu dari Pulau Yapen dan empat lagu dari daratan Waropen dalam kelima volume kaset mereka. Di samping itu, daerah Yapen-Waropen adalah satu di antara lima kelompok suku yang gerak dasar tariannya paling sering diperagakan oleh Mambesak dalam pementasan mereka. Sambil mempopulerkan lagu-lagu daerah Yapen-Waropen, para seniman dan gerejawan asal daerah ini di awal 1970-an juga mulai meng-Yapen Waropen-kan lagu-lagu gereja di Port Numbay. Pelopor di bidang itu adalah Theys Wopari, seorang penginjil lulusan YPPI Batu, Malang. Bersama para jemaat GKI Marthin Luther, Abepura, didirikannya paduan suara Batu Zaman. Lagu-lagu daerah dengan teks gerejani dan diiringi pukulan tifa, juga mereka rekam. Sama halnya seperti kelompok Manyaori pimpinan Sam Kapissa yang waktu itu secara khusus beranggotakan mahasiswa Uncen asal Biak-Numfor, rekaman lagu-lagu kelompok Batu Zaman-pun hanya diedarkan untuk kalangan sendiri. Maklumlah, fasilitas rekaman masih sangat sederhana dan modal pembeli kaset pun sangat terbatas.

Yaromba dan Pindotu

Kedua trend itu—popularisasi lagu-lagu daerah untuk umum, dan pen-daerah-an lagu-lagu gereja untuk penginjilan—kemudian terus berjalan silih berganti. Namun baru dalam tahun 1984 muncul dua kelompok yang berhasil meng-

orbitkan lagu-lagu Yapen -Waropen melalui pita kaset untuk masyarakat luas. Boleh dikata, ini merupakan efek imbas dari gebrakan Arnold Ap dengan kelima volume kaset Mambesak di Port Numbay, dan sepuluh kelompok Biak-Numfor yang dipelopori Sam Kapissa di Biak.

Kelompok pertama menyebut dirinya Yaromba, dan pada awalnya dibantu oleh tiga anggota Apuse (Biak). Penyusun aransemen musiknya, Ham Wambrauw, adalah bekas anggota Mambesak yang pulang kampung ke Biak, di mana ia mendirikan kelompok Kamasan. Namun pemimpin kelompok Yaromba adalah seorang tokoh KNPI Papua yang berasal dari Waropen, Yan Ayomi. Hasil penjualan volume pertama yang khusus menampilkan lagu-lagu daerah Waropen disumbangkan untuk pembangunan gereja baru di kampung Urifase, Waropen Bawah. Tidak kebetulan pula, Urifase adalah kampung asal Yan Ayomi dan Roby Sawaki, seorang musikus anggota kelompok Yaromba.

Rekaman volume pertama lagu-lagu kelompok Yaromba, masih dikerjakan di Biak dengan peralatan yang sederhana. Volume kedua direkam di Port Numbay. Mutu teknis dan artistiknya masih kalah dengan kelompok baru yang muncul sesudahnya, Pindotu. Kelompok ini dipimpin oleh seorang musikus asal Yapen-Waropen yang juga bekas anggota Mambesak juga, Enos Warimon. Anggota kelompok ini kebanyakan memang berasal dari Serui (Yapen-Waropen), yang khusus terbang ke Manado untuk merekam volume pertama mereka. Di sana sudah ada beberapa studio rekaman yang sudah lebih berpengalaman merekam lagu-lagu daerah, baik dengan instrumen modern maupun tradisional. Walaupun dijual dengan harga yang cukup mahal di toko-toko di Port Numbay (Rp 3000 s/d Rp 3500, atau dua kali harga kaset rekaman di Jakarta), toh kaset kelompok Yaromba dan Pindotu segera habis terjual di pertengahan tahun 1984.

Pangilan Ilahi: Paduan Suara Sinar Rohani dan Eliata

Sesudah kaset-kaset 'duniawi' itu habis terjual, maka di bulan Oktober 1984 warga Gereja Kristen Injili (GKI) di Irian Jaya mulai mendengar hasil rekaman lagu-lagu rohani dari vocal group Jemaat GKI Harapan, Abepura. Dipimpin oleh seorang guru agama asal Serui, Jan H Ramandey, alunan suara VG Sinar Rohani itu sebenarnya sudah direkam hampir setahun sebelumnya dengan bantuan Arnold Ap dan Eddy Mofu dari Mambesak. Namun suasana politis maupun kesulitan modal menyebabkan kaset volume pertama Sinar Rohani itu baru dapat diorbitkan dalam Sidang Sinode GKI di Manokwari. Seperti kata pengasuhnya yang juga seorang pegawai Kanwil Departemen Agama Propinsi Papua Barat: "Kami mencoba melakukan pribumisasi teologia."

Separuh dari lagu-lagu yang mereka nyanyikan dengan iringan gitar, ukulele dan tifa menggunakan bahasa daerah Waropen. Memang tidak semua merupakan asli atau menggunakan langgam Waropen asli. Mamuniko misalnya, menggunakan langgam kroncong. Sedangkan isi kaset yang separuh lagi berbahasa Windesi (Manokwari), Biak, Skou (Jayapura),

Yali (Jayawijaya), dan Aitinyo (Sorong). Vocal group ini ikut diperkuat oleh beberapa anggota Mambesak, seperti Mozes Mangge yang memukul tifa, dan Herkanus Kapitarau yang menyanyi.

Tidak mengherankan bahwa kelompok penyanyi ini muncul dari tengah-tengah jemaat GKI Harapan, Abepura. Sebab di gereja ini lah Sam Kapissa, Arnold Ap, dan Pendeta Sophie Patty yang menangani bidang pembinaan warga gereja, serta sobat-sobat mereka yang lulusan kursus pendidikan Kristen di Rabaul (Papua Nugini) mulai mengintroduksi lagu-lagu gerejani berbahasa daerah dengan iringan gitar, ukulele, akordeon dan tifa, di awal 1970-an. Juga di gereja inilah gereja-gereja pendatang bersama para zendeling (penginjil) Belanda sepakat mendirikan Gereja Kristen Injili (GKI) di Irian Barat waktu itu, tanggal 26 Oktober 1956.

Hasil penjualan kaset Sinar Rohani dipersembahkan untuk dana pembangunan kompleks Sekolah Pendidikan Guru Jemaat GKI di Lahiroi, Kwawi, Manokwari. Untuk itu di akhir 1984 telah diproduksi 100 buah kaset, yang masing-masing dijual dengan harga Rp 5.000. Menjelang tahun baru 1985, sudah ada 80 kaset yang terjual. Namun uangnya belum terkumpul semua, maklumlah di kalangan sesama kawan, orang seringkali sungkan untuk langsung bayar kontan, suatu tantangan yang harus dipecahkan oleh Pendeta Theo Bonay, Wakil Ketua Badan Pekerja Am Sinode GKI yang mengetuai bidang pekabaran Injil waktu itu.

Langkah Sinar Rohani segera dibarengi langkah serupa dari kalangan Gereja Injili -Irian Jaya (GIIJ) yang dimotori oleh pendeta dan penginjil dari daerah Yapen Waropen pula. Didorong oleh ketua Sinode GIIJ, Pendeta Bert Kourouwa, anak-anak muda GIIJ membentuk grup vokal Elliata yang telah melansir satu volume lagu-lagu rekamannya. Anak Pendeta Kourouwa sendiri pun ikut menyanyi di dalamnya. Namun berbeda dengan kelompok Yaromba dan Sinar Rohani yang memperuntukkan hasil penjualan kasetnya untuk pembangunan gedung gereja dan sekolah, maka Elliata berusaha memperkokoh 'gereja yang hidup'. Keuntungan dari kaset-kaset itu, dimaksudkan untuk memperbaiki kesejahteraan para penginjil pribumi GIIJ, yang hidupnya jauh lebih melarat dan sengsara di pedalaman Papua Barat seperti di Karubaga dan Bokondini ketimbang kerabat kerja mereka di Amerika dan Australia.

Laksana Aliran Sungai Yapen Waropen

Terlepas dari motif perekaman kaset-kaset itu, apa sebenarnya yang membedakan irama lagu-lagu Yapen-Waropen dengan Biak-Numfor? Berbicara secara khusus tentang daerah Waropen, Jan Ramandey mencoba menjelaskan sebagai berikut: "Daerah Waropen, kaya dengan sungai-sungai yang mengalir pelan-pelan, melalui hutan bakau, sampai ke laut, makanya irama lagu-lagu Waropen juga lebih mengalun seperti aliran sungai. Tidak menyentak-nyentak seperti lagu-lagu Biak, yang terpengaruh oleh deburan ombak Lautan

Pasifik sekitar pulau-pulau karang mereka, menyenangi irama lagu dan gerak dasar tari yang patah-patah, singkat, kuat".

Kendati demikian, tidak percuma G.J. Held, antropolog Belanda yang meneliti orang Waropen menyebut orang Papua sebagai "ahli improvisasi kebudayaan" (cultuurimprovisateur). Sebab kebudayaan luar cepat diterima dan dikawinkan dengan kebudayaan pribumi. Lepas kontrak kerja dengan perusahaan minyak Belanda NNGPM ataupun maskapai-maskapai lain, orang Papua yang pulang ke kampung di tahun 1960-an cepat saja membuat ukulele dari kayu susu dan tali pancing. Sehingga musik gaya Hawaiian maupun kroncong Melayu-Portugis, segera pula merasuk ke dalam khazanah musik orang-orang Pantai Utara. Bahkan agama Kristen pun oleh orang Biak dan Serui tetap dilihat dalam kacamata agama asli mereka.

Di masa penjajahan Belanda, para penginjil Jerman dan Belanda mencoba mengikis habis kebudayaan lama berikut agama sukunya. Namun hal ini tak pernah berhasil. Apa yang terjadi sekarang, setelah gereja-gereja Kristen di Papua Barat mulai dikuasai oleh pendeta dan penginjil pribumi, adalah gejala yang sebaliknya. Pribumisasi teologia, begitu Jan Ramandey menyebutnya. Sebagai contoh ia menggambarkan betapa orang Waropen dulu sangat memuja bintang fajar, Sampari. Oleh Theys Wopari, lagu pemujaan bintang kejora itu ditransformasikan menjadi kidung Kristiani.

Anehnya, para penginjil pribumi seperti Ramandey maupun generasi sesudahnya cukup bersemangat merubuhkan

dinding-dinding rumah adat dan membakar semua 'barang berhala', seperti orang tua mereka di Teluk Cendrawasih tempo dulu. Tanpa menyadari bahwa berbagai benda budaya itu tidak hanya menyimpan ketakutan yang sia-sia pada "kuasa-kuasa gelap" tapi juga kebijaksanaan (*wisdom*) menghadapi alam sekitar, sesuai dengan keterbatasan alam fikiran maupun tingkat teknologi mereka. Berbagai pengetahuan asli hilang bersama musnahnya rumah adat, dibakarnya noken (tas anyaman serat pohon) para dukun, serta dihapusnya kebun-kebun pemali. Jadinya orang bisa bertanya: apakah Papuanisasi lagu-lagu gerejani ini lebih bersifat taktis, ataukah suatu pengakuan yang sejati terhadap nilai-nilai manusiawi yang tersirat dalam setiap kebudayaan asli?

Kendati demikian, gerakan kebangkitan kultural yang dicetuskan Arnold Ap dan kawan-kawannya jelas-jelas telah mewarnai penguatan jati diri rakyat Papua Barat dalam menatap hari depan mereka. Itu semua berdenyut berkat dukungan Lembaga Antropologi Uncen dan Museum Antropologi Uncen waktu itu. Untuk perjuangan itu, kita pantas angkat topi. ❐

Bab V

TUMPANG TINDIHNYA HAM INDIVIDUAL DAN KOLEKTIF DI PAPUA BARAT: Bertolak Dari Kasus Arnold Ap dan *Mambesak*

Kematian yang Tragis

ARNOLD CLEMENS AP, BA kepala Museum Antropologi Uncen meninggal dunia pada tanggal April 1984, bertepatan dengan hari Paskah. Sebelum terbunuh, tanggal 21 April malam Arnold melarikan diri atau "dibujuk" melarikan diri dari tahanan Polda oleh seorang polisi yang bernama Pius Wanem. Ikut lari bersama Arnold adalah Agustinus Runtuboi

(Sekretaris Desa Nolokla, Sentani), Alex Membri, Eduard ("Eddy" atau "Edu) Maxmillian Mofu (Pegawai FISIP Uncen) dan Johanis Calvin ("Gento") Rumainum (Mahasiswa FISIP Uncen). Mereka lari dari tahanan Polda melalui jalan belakang yang mengarah ke pantai. Dengan menyusuri pantai mereka berlima menuju ke belakang komplek Gedung Olahraga. Di belakang gedung itu telah menunggu mobil Toyota yang akan membawa mereka berlima ke Pantai Base G. Namun Alex Membri tidak mau naik ke mobil dan langsung menghilang ketempat lain. Sesampai di Pantai Base G ternyata telah menunggu perahu yang akan membawa mereka ke arah barat yaitu Pantai Pasir 6.

Di tengah malam itu setelah melepas pakaian mereka berenang bersama ke arah perahu. Tetapi Eddy Mofu karena ragu-ragu tidak melepas pakaiannya sehingga tidak bisa mencapai perahu. Di tengah gelombang pantai Base G itu Eddy ditinggalkan karena tidak muncul setelah ditunggu. Keesokan harinya warga Tanjung Suajaya yang tak jauh dari pantai Base G menemukan mayat Eddy yang masih berpakaian lengkap terapung-apung di laut. Mungkin ombak yang ganas di Tanjung Suajaya telah merenggut nyawa Eddy dengan membantingnya ke batu-batu karang. Sementara itu Arnold, Gento, Runtuboi dan Pius selamat mencapai Pantai 6. Di pantai itulah ia disuruh menunggu perahu yang akan menjemputnya dari PNG.

Selama tiga hari Arnold dkk menunggu di pantai Pasir 6, selama itu pula nelayan yang membawa ia ke sana meng-

antarkan makanan. Namun di hari keempat, ketika Arnold sedang senam pagi datang gerombolan tentara dengan menggunakan perahu yang biasa mengantarkan makanan untuknya. Sementara itu Runtuboi, Gento dan Pius melihat tentara datang lari ke bukit-bukit di dekat pantai itu. Arnold entah karena hendak melarikan diri atau melawan langsung ditembak. Dalam keadaan luka parah Arnold digelandang oleh tentara ke atas perahu menuju Jayapura. Tetapi ketika perahu mendarat di pantai Base G pukul 6 sore para perawat dari RS (AD) Aryoko yang membawa dua bungkus cairan infus telah menunggu. Karena pendarahan akhirnya Arnold tak tertolong dan menghembuskan nafas terakhirnya. Mayatnya dengan tiga lubang peluru di perut dan lengan kanan kemudian dimasukan ke ruang mayat RS (AD) Aryoko.

Tanggal 27 April 1984 pukul 3 sore mayat Arnold diserahkan kepada keluarganya dan disemayamkan di rumah dinasnya di depan Museum Antropologi Uncen, Abepura. Mayat Arnold diantar ke rumahnya dikawal tentara dan polisi militer (CPM) dengan sirine yang dinyalakan. Sebelum mayatnya diturunkan dari mobil ambulans tentara itu, sejumlah tentara sudah maju ke depan dengan bayonet terhunus, menggusur massa ke tepi, meluangkan jalan untuk mayat dimasukkan ke rumah. Ratusan orang datang melayat sampai sore.

Atas desakan aparat keamanan, hari itu juga pukul 7 malam mayatnya dikuburkan di pekuburan umum dekat Abe Pantai bersebelahan dengan kuburan Eddy Mofu yang telah meninggal beberapa hari sebelumnya. Menuju ke

pemakaman mayat Arnold dibawa dengan mobil dan diiringi sekitar 500 orang dengan berjalan kaki sejauh dua km. Turut mengantar ke pemakaman Purek I Uncen Drs. August Kafiar, MA dengan kebaktian duka dipimpin Pendeta Karel Philemon Erari, M.Th. Mungkin itu suatu penghormatan yang dia belum pernah dapatkan selama dia masih hidup. Prosesi dari rumah ke kuburan itu laksana prosesi pemakaman Martin Luther King. Semua yang ikut dalam prosesi sore itu bergandengan tangan memenuhi jalan dengan diiringi lagu-lagu rohani.

Kematian Arnold membuat seluruh anggota kelompok Seni Budaya, Mambesak mengalami katakutan. Mereka kemudian berpencar. Ada yang pulang ke Serui, ada yang tidak berani datang ke kampus Uncen hingga beberapa bulan. Tapi di tahun berikutnya, kelompok Mambesak yang didirikan Arnold kembali dihidupkan oleh adik Agus Rumansara, Enos Rumansara. Sebenarnya kelompoknya sendiri, tidak pernah dilarang. Namun kejadian yang menimpa pimpinan kelompok itulah yang menimbulkan katarsis, trauma dan ketakutan. Anggota yang menjadi inti dari kelompok ini antara lain, Thonny Krenak yang kemudian jadi koresponden Suara Pembaruan. Juga Sawaki yang sempat pulang ke Serui dan langsung ke kampungnya di Waropen.

Menarik untuk diamati, Arnold justru menjadi semakin terkenal sesudah dia meninggal ketimbang waktu masih hidup. Proses keterkenalannya itu, sebenarnya sudah dimulai waktu dia ditahan. Penahanan terhadap Arnold terjadi pada tang-

gal 11 November 1983, beberapa hari setelah kelompok Mambesak menghibur rombongan atase militer dari berbagai negara sahabat. Waktu itu Arnold dan seluruh anggota kelompok Mambesak masih menyuguhkan hiburan bagi para atase pertahanan bersama isteri-isteri mereka. Kol. Soegiyono, Wakil Gubernur ketika itu meminta supaya burung kuning (Cendrawasih), yang merupakan hiasan kepala Arnold diberikan kepada tim itu.

Sebenarnya, Arnold tersinggung, sebab dia adalah orang yang sangat berusaha menghormati hak-hak adat orang Papua. Maksud Arnold burung kuning hanya boleh dipakai oleh ondoafi atau kepala suku. Dalam konteks Mambesak, ondoafi-nya adalah Arnold. Juga kebetulan sekali bahwa burung kuning yang dipakainya itu, burung kuning dari Numfor. Bukan burung kuning sembarangan. (Numfor adalah pulau yang punya hubungan "adik-kakak" dengan Biak). Tapi karena teman-teman anggota Mambesak bilang, "sudah kasih saja" akhirnya Arnold menyerahkan burung kuning di kepalanya. Sambil memberikan burung kuning, dia ngomong sama seorang temannya, "ya, mudah-mudahan dengan kita kasih upeti burung kuning ini, kalau ada apa-apa dengan kita, ada yang memperjuangkan!"

Ternyata, hanya beberapa hari setelah itu, dia diangkut oleh tiga orang Kopassandha (sekarang bernama Kopasus) yang berbaju preman dan untuk beberapa minggu mendekam ditahan di sebuah bekas restoran yang bernama Panorama, diduga menjadi tempat interogasi Kopassandha.

Berita dan Harapan yang Terbawa

Kasus Arnold ini menjadi peristiwa yang khusus, karena baru kali ini orang Papua yang baru dalam proses penahanan awal sudah bisa langsung disiarkan ke luar Papua Barat dan ke luar negeri. Setelah ketahuan tempat dia ditahan, melalui telpon kejadian itu langsung diberitahukan ke surat kabar Sinar Harapan (sekarang Suara Pembaruan). Berita yang disampaikan ke Sinar Harapan adalah, "Arnold Ap ditahan dan dia dilarang dikunjungi oleh isteri dan anak-anaknya!" Berita itu segera keluar di Sinar Harapan. Berdasarkan berita itu, Todung Mulya Lubis yang waktu itu ketua YLBHI mengirim radiogram ke Kapolda dan Pangdam, mendesak supaya Arnold diproses sesuai dengan KUHP (Kitab Undang-undang Hukum Pidana), yakni hukum sipil yang berlaku.

Dalam seminggu, berita penangkapan Arnold Ap muncul dua kali di Sinar Harapan. Dua berita itu membuat panas, Kopasandha marah. Kemarahan Kopasandha itu terlihat dari kedatangannya ke rumah saya diantar oleh mahasiswa di STT-GKI asal Jawa yang juga tentara. Mereka mencoba memaksa saya untuk mengaku, bahwa saya yang kirim beritanya penangkapan Arnold ke Sinar Harapan. Saya menolak! Sebagai bekas wartawan, saya tahu bahwa ada yang namanya kerahasiaan sumber yang harus dilindungi, juga saya tidak mau mengambil alih tugas Aristides Katoppo atau siapapun yang menjadi penanggung jawab Sinar Harapan. Kalau ada berita di Sinar Harapan, maka itu bukan tanggung jawab orang yang mengirim, melainkan tanggung jawab koran.

Karena saya terus menolak akhirnya Corry Ap, isteri Arnold, yang ditekan: "Bilang sama Pak George supaya dia mengaku datang ke Panorama. Kalau dia datang mengaku bahwa dia yang kirim beritanya ke Sinar Harapan", kita akan bebaskan Arnold!" begitu kata para interogator Arnold pada isterinya yang malang. Jadi ini permainan psikologis yang luar biasa, mereka tiba-tiba membuat saya menjadi orang yang begitu berkuasa menentukan pelepasan atau penahanan Arnold. Saya tetap berusaha bertahan, tidak pernah mengaku, tidak pernah juga datang ke Panorama. Tetapi susah juga, Corry berkali-kali datang ke rumah, menangis-nangis dan mendesak saya supaya mengaku pergi ke Panorama. "Masa' tidak kasihan kakak Arnold ditahan", kata Corry waktu itu.

Gara-gara dua berita di Sinar Harapan itu, empat orang teman kami, Ottis Simopiaref, Yohannes Rumbiak, Yakob Rumayau dan Loth Sarakan, mulai bergerak. Empat pemuda Papua yang sedang tugas belajar di Jakarta itu protes ke DPR-RI. Selama mereka di DPR-RI beberapa orang intel Kopassandha telah menunggu dan mencarinyanya di asrama Papua di Tanah Abang. Akhirnya Ottis dkk pada tanggal 27 Februari 1984 minta suaka di Kedutaan Besar Kerajaan Belanda. Selama dua minggu mereka diizinkan menginap di Kedutaan Belanda karena staf kedutaan serba bingung. Mulya Lubis tetap menekan Atase Politik Kedutaan Belanda di Jakarta agar tetap melindungi mereka. Jika Kedutaan Belanda melepaskan mereka, sama saja dengan membiarkan orang menuju kematian!

Sementara itu di kalangan sebagian senior GKI, saya dianggap sebagai penyebab Arnold ditangkap, diinterogasi dan akhirnya dibunuh. Waktu itu berkembang opini, seandainya, penahanan Arnold Ap itu tidak diekspos (tidak masuk Sinar Harapan, kemudian dari situ masuk berbagai media di Papua Nugini, di Australia, di Belanda), mungkin tentara tidak akan begitu marah dan bunuh dia. Padahal pandangan itu keliru. Bukan berita itu yang membuat Arnold dibunuh melainkan memang Kopassandha telah berencana untuk melenyapkannya, sebagai bagian dari rencana Kopassandha untuk membongkar seluruh jaringan OPM kota.

Selama ditahan, Arnold diinterogasi dengan berbagai macam teknik. Melalui cara ini Kopassandha berharap Arnold mengakui bahwa ia terlibat dalam OPM dan membongkar seluruh jaringan OPM, yang menurut Kopassandha terdiri dari dua kubu. Kubu pertama yang revolusioner yang berada di hutan yang berjuang dengan senjata, termasuk di antara mereka, kalangan tentara Papua di Kodam Cendrawasih yang melakukan desersi. Kubu kedua OPM yang berada di Kantor Gubernur dan Uncen. Arnold dipaksa untuk memberi tahukan seluruh jaringan OPM yang kemudian akan diberantas secara diam-diam dengan *Silent Operation* (operasi rahasia). Ternyata setelah seminggu Arnold ditahan, kira-kira pertengahan atau akhir November, beritanya muncul di Sinar Harapan seiringan dengan protes YLBHI seminggu kemudian.

Brigjen TNI/AD Raja Kami Sembiring Meliala yang waktu itu menjadi Panglima Kodam Trikora memungkin-

kan Kopassandha bergerak melewati wewenang Polda. Sebenarnya Arnold hanya "dititipkan" saja di tahanan Polda, tetapi yang menentukan semua skenario tetap Kopassandha. Mereka sangat marah ketika keluar berita di Sinar Harapan, disusul dengan rentetan berita berikutnya di harian tersebut. Apalagi aksi Yohannes Rumbiak dan kawan-kawan membuat tegang hubungan Indonesia dengan Belanda. Akibat pemuatan berita itu, Sinar Harapan hampir saja di bredel, kecuali segera minta maaf. Permintaan maaf itu tidak hanya ke Menpen Harmoko di Jakarta, tetapi juga kepada Sembiring Meliala. Karena itu Daud Sinyal, seorang pimpinan redaksi Sinar Harapan dikirim ke Papua Barat. Hendarto (orang Jawa) yang formal koresponden Sinar Harapan, juga ikut kecipratan getahnya dan terpaksa bolak-balik dipanggil ke Kodam. Menurut perkiraan Kodam, Hendartolah yang mengirim berita tersebut.

Kasus Arnold adalah pengalaman yang berharga bagi para pembela hak asasi manusia. Dari kasus Arnold, saya melihat bahwa penahanan yang tidak sesuai dengan KUHP yang diekspos Sinar Harapan juga YLBHI, justru menimbulkan kemarahan aparat Kopassandha, karena telah mengacaukan rencana mereka semula. Mungkin setelah ada berita itu Arnold tidak bisa lagi ditekan dan diperas agar membongkar seluruh jaringan yang bersimpati ke OPM. Akhirnya nyawa Arnold dihilangkan.

Cara yang digunakan untuk menghilangkan nyawa Arnold, mungkin tidak terlalu asing bagi orang yang tahu tentang pembunuhan tahanan politik di Timor Lorosa'e dan Acheh. Orang dibiarkan melarikan diri dari tahanan, setelah itu diburu dan ditembak. Para petugas keamanan biasanya mengatakan bahwa sang tahanan berusaha melarikan diri dan melakukan perlawanan yang membahayakan petugas sehingga terpaksa ditembak. Begitulah yang menimpa Arnold. Ia dan kawan-kawannya lari tanpa senjata. Pada saat itu ia berada di pantai bersama salah satu dari kawannya itu. Eddy Mofu, sudah meninggal terlebih dahulu, dan Gento beserta satu temannya lagi memanjat Pegunungan Cycloops yang tembus ke Kotaraja. Jadi yang tertinggal hanya Arnold dan satu temannya. Bagai mana dia mau melawan enam orang Kopassanda yang bersenjata lengkap, yang diantar kembali oleh perahu Serui? Tidak mungkin dia yang hendak mencelakai personil Kopassandha. Justru yang bisa terjadi adalah sebaliknya.

Sekali lagi yang menimpa Arnold sama dengan yang di Acheh dan Timor Lorosa'e. Aparat memilih jalan pintas sebagai alternatif pemecahan terhadap kesulitan mengorek informasi. Menahan orang lama merupakan pemborosan biaya untuk interogasi dan biaya pemeliharaan sekian banyak orang. Lebih murah biaya sebutir peluru, Rp 5000 atau 10.000 perak, atau dengan sebilah bayonet, yang tidak pakai uang. Dari pada uang Rp 10.000 itu untuk beli peluru lebih baik untuk belanja kan lumayan, bayonet kan bisa dipakai berulang-ulang, lain dengan peluru.

Sebelum kasus Arnold terjadi, sudah ada kunjungan dari Adnan Buyung Nasution, almarhum Yap Thiam Hien dan

Todung Mulya Lubis ke Port Numbay (d/h Jayapura) untuk menjajaki kemungkinan pembentukan sebuah kantor cabang LBH di sana. Itu sebabnya di akhir 1983 itu, pernyataan Mulya Lubis termuat di koran-koran, bahwa pelanggaran hak asasi di Papua Barat tergolong yang tertinggi di Indonesia. Jadi peristiwa Arnold itu makin mensolidkan usaha LBH, YLBHI kerja sama dengan kedua kelompok gereja di Papua Barat—gereja Katolik dan GKI di Irja—untuk mendirikan cabang LBH di Port Numbay.

Ada sesuatu yang menarik pada waktu tim Buyung datang ke Papua Barat. Di rumah saya mereka bertemu dengan Arnold bersama-sama Phil Erari dan Mika Manufandu (Wali Kota Jayapura waktu itu). Dalam pertemuan itu Arnold menyampaikan peringatan Silas Antoh (Pembantu Rektor III Uncen waktu itu). Kata Silas pada Arnold: "Ade (adik), ada yang mau cari ade, dari latar belakang baju hijau. Jadi kalau mau lebih aman, tinggal di rumah saya saja!" Jadi Silas Antoh menawarkan Arnold untuk pindah ke rumah PR-III, supaya dengan demikian keamanannya lebih terjaga. Kepada Antoh, Arnold menjawab: "Ah, tidak usah saja, saya mau tetap tingal dengan keluarga saya. Biar kalau saya diangkat, keluarga saya juga bisa tahu siapa yang angkat saya dan mau dipindahkan ke mana!" Demikian kisah Arnold kepada Buyung dan kawan-kawan. Ternyata hal itu benar terjadi. Dari situlah dugaan saya, bahwa rencana penangkapan Arnold sudah lama dipersiapkan.

Berarti, dalam kacamata aparat keamanan RI di Papua Barat, seorang Arnold itu potensiil menjadi bahaya bagi RI.

Ini lah yang unik di Papua, yang tidak mungkin kita temukan di Sumatra Utara dengan kebudayaan Bataknya atau mungkin di Kalimantan dengan kebudayaan Dayaknya. Di Papua Barat, faktor kebudayaan (dalam arti sempit: seni tari dan seni nyayi) dilihat sebagai sesuatu yang eksklusif, sesuatu yang bisa membuat penduduk di sana merasa bukan orang Indonesia. Masalahnya, identitas Melanesia (seperti ditulis Bram Ondi, seorang intelektual muda Papua Barat lulusan Universitas Kristen Satya Wacana di majalah Kritis, yang memandu diskusi ini—GJA) berkaitan sekali dengan Melanesia Brotherhood, Persaudaraan Melanesia. Persaudaraan Melanesia diberi makna oleh militer sebagai usaha melepaskan daerah-daerah Melanesia di Indonesia (misalnya Papua Barat dan Maluku) untuk lebih berkiblat ke Pasifik.

Sebenarnya, penafsirannya tidak perlu seekstrim itu. Tapi itulah yang terjadi dalam kasus Arnold, sehingga ketika dalam sebuah refleksi di Sondiraya, Sumatra Utara, yang diselenggarakan oleh YBKS, bersama pekerja-pekerja sosial Kristen se Indonesia, mereka tidak bisa mengerti, apa salahnya seorang menghidupkan sekelompok tari, dan nyayi, mop (humor khas Papua), dan mengasuh rubrik radio, sehingga harus dibunuh?

Saya bilang, kalian tidak bisa menyamakan revival (kebangkitan) kebudayaan Batak yang memang tidak punya pretensi melepaskan diri dari Indonesia dengan revival kebudayaan Melanesia. Yang terakhir ini punya kekuatan di luar Indonesia yang bisa dijadikan basis. Seperti Vanuatu,

Papua Nugini bahkan sampai ke Fiji. Sehingga, apa yang dilakukan Arnold itu, yang kemudian saya dengar, dia belum dianggap bahaya, tetapi dikategorikan potensial bisa menjadi bahaya. Ini bisa terjadi apabila lagu-lagu atau kaset-kasetnya makin lama makin terkenal.

Kaset-kaset Mambesak tidak hanya diputar di RRI Nusantara, tetapi sudah digemari di luar negeri. Satu ketika di hutan di Pegunungan Bintang, saya mendengar lagu-lagu Mambesak dialunkan di radio. Saya tanya sama paitua (laki-laki dewasa) di honai (rumah bundar khas Pegunungan Tengah) tempat saya menginap: "Ini siaran radio dari mana? "Oh ini radio Papua Nugini", kata paitua itu. Jadi berarti, pada saat-saat itu (awal 1980-an—GJA), Arnold dan kelompok Mambesak-nya sudah punya nama di Papua Nugini dan Australia. Padahal di Jawa, ketika Arnold meninggal pun, banyak orang tidak tahu siapa itu.

Dilihat dari uraian di atas jelas bahwa hak-hak kultural orang Papua sangat berdimensi politik dalam kacamata pemerintah di Jakarta. Jadi di Papua Barat hak-hak kultural menjadi sesuatu yang politis yang mungkin sama politisnya dengan hak-hak sipil dan politik. Kalau kita baca Pasal 1 - 2 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, maka di situ lebih ditekankan hak-hak sipil dan politik yang sifatnya lebih ke individual. Tetapi di Papua Barat, sebenarnya banyak permasalahan yang lebih masuk sekedar kategori hak-hak ekonomi, sosial dan kultural. Termasuk hak-hak berpartisipasi dalam kegiatan kebudayaan secara kolektif yang diatur

dalam pasal 27 ayat A Deklarasi Universal HAM, yang juga tidak boleh dilakukan oleh orang Papua. Itulah keunikan dalam persoalan Papua Barat dewasa ini.

Dari sini juga bisa dilihat respon orang muda Papua terhadap kondisi sekitarnya. Jika di Jawa gerakan lebih diwarnai oleh gerakan mahasiswa yang begitu politis, maka di Papua Barat warna kultural seperti yang digalang grup Mambesak, di mana orang menari, menyanyi, dan pukul tifa, itu yang politis. Mereka mungkin belum (dalam dasawarsa 1980-an—GJA) melakukan demonstrasi menentang tambang tembaga PT Freeport Indonesia (FII) atau menentang HPH X, Y, Z, tetapi dengan mengekspresikan budaya mereka yang berbeda dengan mainstream budaya Indonesia itu sudah merupakan perjuangan politis. Gerakan itu dilakukan mahasiswa Papua waktu itu dengan bantuan segelintir intelektuil dan dosen Uncen. Membuat dan mengedarkan kaset lagu-lagu Papua, itu sendiri sudah merupakan hal yang politis.

Dari kasus Papua Barat ini, kita bisa lihat kebohongan Orde Baru. Meskipun mereka selalu mempertentangkan hak-hak universal versus partikularistik, atau hak-hak asasi manusia Barat yang sifatnya lebih individual dengan hak-hak asasi manusia Timur yang sifatnya lebih komunal dan kolektif, ketika orang Papua mencoba secara kolektif mengekspresikan budaya mereka, mereka dianggap melakukan suatu dosa sakrilegi, dosa maut, dosa berat. Akibat kegiatan kultural kolektif itu orang Papua ditangkap, dihukum, bahkan dibunuh. Mungkin para pejabat militer Orba berpikir

dalam kasus Arnold dan Mambesak-nya lebih baik mereka dibabat di waktu kecil. Jika dibiarkan besar akarnya akan menjalar ke mana-mana.

Karena Arnold sudah meninggal dan Mambesak mengalami katarsis, suatu impasse, suatu kelesuan, banyak tokohnya pulang ke Biak dan Serui. Sementara yang berada di Port Numbay masuk ke KNPI (Komite Nasional Pemuda Indonesia) seperti Thony Krenak. Beberapa lama kemudian Mambesak dicoba dimunculkan kembali oleh generasi baru, Enos Rumansara dan lain-lain.

Akhirnya Yayasan Pengembangan Masyarakat Desa Irian Jaya (YPMD-Irja) (organisasi di mana saya bekerja waktu itu—GJA) memutuskan untuk mengambil oper perjuangan menegakkan hak-hak asasi orang Papua. Khususnya hak-hak kolektif yang ada di Deklarasi Universal HAM, mulai dari Pasal 23 s/d Pasal 30. Itu sebabnya, YPMD-Irja ikut membiayai penelitian tesis Abner Korwa tentang budaya maritim suku Biak-Betew yang hampir hilang di pulau-pulau Waigeo dan Salawati yang masuk kawasan Kepulauan Raja Ampat di Kabupaten Sorong. Sebab YPMD-Irja memandang penelitian semacam itu di Papua Barat sudah berdimensi politis. YPMD-Irja berani membiayai orang untuk mengadakan penelitian tentang suatu budaya Maritim, budaya pembuatan perahu yang sudah hilang terkikis oleh johnson-johnson (istilah orang Papua untuk perahu bermesin tempel—GJA) yang modern dan juga mungkin, perahu-perahu para nelayan Bugis-Makassar dan Buton dan yang lain. Dengan

jalan membela hak-hak asasi orang Papua yang secara kolektif terancam oleh HPH, pertambangan dan perikanan besar, YPMD-Irja memberikan kontribusi untuk meneruskan perjuangan Arnold.

Batu dasar perjuangan kultural itu telah diletakkan oleh Arnold lewat rubrik radio yang diasuhnya di Studio 5 RRI Nusantara. Acara itu biasanya diisi dengan dua mata acara. Pertama, lagu-lagu Mambesak dan kedua, cerita mop atau guyonan yang kemudian dilanjutkan dengan obrolan tentang hal-hal yang konkrit. Di bagian akhir acara itu, Arnold misalnya menyajikan percakapan yang kerap dibumbui sindiran tajam tentang dusun sagu yang habis ditebas untuk lokasi transmigrasi. Atau tentang ekses pembuatan jalan raya terhadap lingkungan alam sekitarnya.

Dari Kasus Arnold dan Mambesak ke Persoalan Hak Asasi Manusia

Saya akan menarik kasus Arnold dan Mambesak-nya dengan pendekatan induktif ke dedukatif (bertolak dari kasus untuk kemudian sampai pada kesimpulan atau teori). Selama ini, apa yang dikatakan dikotomi (pertentangan) antara hak-hak asasi manusia versi Barat dan Timur, itu nonsense. Masalahnya, ke-30 Pasal Deklarasi Universal HAM itu adalah satu paket. Pemerintah selalu mengatakan, kita sekarang harus membangun dulu, nanti baru hak-hak asasi! Pernyataan ini sangat omong kosong, karena membangun dalam arti menciptakan lapangan kerja itu sendiri adalah hak asasi. Itu

bisa dibaca di pasal 23 atau 24. Jadi sebenarnya tidak ada dikhotomi antara hak-hak sipil dan politik di satu pihak versus hak-hak ekonomi, sosial dan kultural di pihak lain.

Juga tidak ada kontradiksi antara hak-hak individual dengan hak-hak kolektif atau komunal. Sebab, itu pun diatur secara satu paket dalam Deklarasi Universal HAM. Kalau misalnya, Cos Ruhukail digampar oleh Kopassandha atau Arnold Ap ditahan dan akhirnya dibunuh oleh Kopassandha, kita perlu mempersoalkan, walaupun hanya menyangkut satu orang. Itu diatur dalam pasal-pasal awal Deklarasi Universal HAM. Tapi kalau misalnya, seluruh keret (clan, marga) di Arso yang hutan sagunya dibabat untuk menanam kelapa sawit dengan pinjaman dari Bank Pembangunan Asia (ADB = Asian Development Bank), itu merupakan gangguan terhadap hak-hak kolektif mereka yang dapat menimbulkan efek, hilangnya lapangan pekerjaan mereka.

Jika orang Papua memprotes masalah-masalah itu, maka lantas serta merta mereka dicap OPM (Organisasi Papua Merdeka). Begitu seseorang dicap OPM, maka sah mereka untuk ditangkap, diinterogasi, pura-pura diadili dan akhirnya mendarat di penjara Kalisosok di Surabaya atau di penjara Cipinang di Jakarta. Terutama yang hukumannya berat akan dibawa ke Jawa, supaya tidak punya akar di Papua Barat. Sebab selama dia masih berada di penjara Abepura, Jayapura dan penjara-penjara lain di Papua Barat, maka akan tetap ada akses kepadanya.

Jika dulu Papua merupakan tempat pembuangan pejuang kemerdekaan Indonesia, maka sekarang Jawa adalah daerah pembuangan pejuang kemerdekaan Papua. Nyatalah kita lihat, memang komplementer, tapi sayangnya komplementernya dalam hal penjara. Dulu zaman Belanda, Papua Barat (Boven Digul) dijadikan penjara buat pejuang kemerdekaan Indonesia, sekarang Jawa (Kalisosok dan Cipinang) dijadikan penjara buat mereka yang dituduh pejuang kemerdekaan Papua Barat. Padahal yang dituduh ini sesungguhnya terdiri dari dua kelompok. Yang pertama adalah kelompok yang menginginkan Papua Barat lepas, berdiri sendiri sebagai solusi terbaik terhadap keadaan yang terus memburuk. Papua Barat yang mereka dambakan ini, bisa berbentuk Republik Papua Barat atau Republik Melanesia Barat. Sedangkan kelompok yang kedua adalah yang memperjuangkan tegaknya hak-hak asasi manusia bagi orang Papua dalam konteks negara Indonesia.

Dalam kacamata hak-hak asasi manusia, itu sah-sah saja. Termasuk yang hak menentukan nasib sendiri (right to self-determination), terserah bisa menjadi propinsi, dan bisa menjadi negara. Jika kita menerima Deklarasi Universal HAM maka memperjuangkan Republik Papua Barat adalah suatu hal yang legal. Yang tidak legal adalah jika ada orang baku bunuh untuk itu. Seperti membunuh transmigran Jawa. Atau tentara Jawa membunuh orang Papua. Itu yang ilegal dan tak bisa ditolerir.

Kontradiksi yang selama ini digambarkan oleh pemerintah antara HAM versi Barat yang tekanannya pada individu versus HAM versi Timur yang kolektif— sebenarnya tidak ada. Yang ada adalah overlap (tumpang-tindih) antara

GJA:

Besar-kecilnya kekuatan selalu tergantung pada pilihan kita membuat aliansi. Bukan membuat alienasi. Artinya orang Papua bisa berjumlah kecil, tapi ada bukti yang bisa dilihat dari kasus Scott Paper dulu dipaksa ke luar dari Papua Barat. Orang Digul (yang secara potensial akan menderita dampak negatif perkebunan ekaliptus seluas satu juta hektar oleh perusahaan kongsi antara Scott Paper dan PT Astra Internasional—GJA), malah lebih sedikit lagi jumlahnya ketimbang seluruh karyawan Scott Paper di seluruh dunia. Kalau orang Digul sendiri yang harus demonstrasi terhadap Scott Paper dengan PT Astra Internasionalnya sudah pasti dibacking oleh segala macam tentara pasti tidak ada modifikasi terhadap rencana itu. Tapi karena terjadi semacam network, jaringan kerja-sama, suatu aliansi antara orang-orang Digul atau organisasi-organisasi non-pemerintah yang ada di Papua Barat dengan grup-grup yang ada di Jawa, di Amerika, di Jepang dan di Australia, maka muncul tekanan international, sehingga banyak modifikasi dilakukan.

Terakhir, karena Scott sudah keluar, tinggal PT Astra Internasional dan Perum Perhutani. Tapi kemudian karena terjadi krisis Bank Summa, Astra pun keluar. Jadi menurut saya, kita cobalah berhenti melihat orang Papua sebagai minoritas. Di seluruh dunia, ada yang namanya Gerakan Dunia Keempat (Fourth World Movement) yakni suatu gerakan internasional dari NGO's, organisasi-organisasi non-pemerin-

tah, yang bersama-sama penduduk asli mencoba memperjuangkan *cultural rights*, hak-hak budaya yang bersifat kolektif dari mereka yang berada di periphery (daerah pinggiran) Dunia Ketiga. Makanya disebut Gerakan Dunia Keempat.

Orang Papua jumlahnya sedikit? Tergantung bagaimana orang Papua membuat aliansi. Memang ceritanya akan berbeda, apabila kita mulai melihat orang lain itu, asing. Saya sendiri mengalami itu, ketika terjadi krisis Arnold Ap. Ketika timbul berbagai macam pertanyaan, kenapa sampai dia akhirnya dibunuh dan segala macam, orang mulai mempersoalkan: "Siapa itu George Aditjondro? Dia 'kan orang Jawa, dia 'kan rambut lurus, yang bunuh Arnold kan rambut lurus juga". Memang, yang bunuh Arnold Ap anggota Kopassandha bernama Hasan. Kebetulan ada teman yang waktu itu mendengar orang-orang Kopassandha yang sedang ditempatkan di pusdiklat Puspenka GKI Irja bercerita di antara sesama mereka, tentang kehebatan operasi-operasi yang mereka jalankan di Papua Barat.

Tapi kembali ke soal tadi, seringkali yang menghambat perjuangan di Papua adalah masalah alienasi dengan menekankan perbedaan antara yang dianggap "orang kita" dan yang bukan. Di antara orang-orang Papua sendiri pun, terjadi ketidakkompakan. Kita lihat berkali-kali, baik dalam pemilihan pemimpin Sinode maupun dalam pemilihan Rektor. Sampai terjadi juga bahwa seorang Jakob Pattipi (Gubernur yang menggantikan Bas Suebu) itu didukung khusus oleh mahasiswa Sorong se-Jawa. Nah, ini yang saya sebut alienasi.

Selatan versus Utara, Pantai versus Pedalaman, Pulau versus Tanah Besar, Protestan versus Katolik.

Jadi, kalau strategi yang ditempuh bukan alienasi, dalam arti mengasingkan orang lain, tapi justru aliansi, saya rasa jumlah orang Papua akan besar. Jadi bukan kecil.

Nixon Kbarek:

Usaha-usaha kreatif dari Arnold untuk mengembangkan budaya-budaya suku di Papua, telah membuat dirinya demikian populer dan mendapat banyak simpati dari masyarakat kita. Kalau bukan perjuangannya, barangkali berbagai tradisi budaya di sana akan punah terkikis oleh gelombang modernisasi. Maka kematian dirinya yang tidak wajar itu, hingga sekarang terus membekas di hati banyak orang Papua.

Pertanyaan saya, negara menjamin hak setiap orang untuk ber-agama dan berkeyakinan di dalam Pasal 29 UUD 1945 atau dengan lain perkataan, pemerintah atau penguasa tidak diperkenankan mencampuri urusan ber-agama dan berkeyakinan setiap warganya. Berkaitan dengan itu, sudah tentu pihak-pihak geraja di Papua Barat, dalam hal ini GKI, paling tidak punya posisi yang terlindungi secara legal untuk mencegah atau menyelamatkan Arnold dari kematian. Bagaimana posisi dan peran GKI ketika itu terhadap Arnold?

GJA:

Waktu itu disesalkan teman-teman bahwa Badan Pekerja Sinode (BPS) GKI di Irja, sebagai sinode, tidak mau bersuara

dalam kasus Arnold. Yang dilakukan hanyalah bentuk-bentuk penggembalaan yang tradisional dan perorangan. Theo Bonay dan Karel Erari hanya datang berkunjung ke tahanan. Yang bersuara waktu itu, hanya YLBHI. Organisasi saya sendiri pun di Papua Barat takut bersuara. Jadi, kita titip suara ke Mulya Lubis, ketua YLBHI di Jakarta.

Nah, dalam hal ini, kita bisa bertanya, apakah gereja itu hanya berarti struktur organisasi seperti BPS, ataukah gereja itu adalah juga semua orang yang beriman? Apakah fungsi yang dijalankan oleh seorang Mulya Lubis yang beragama Islam, bukankah sama juga dengan gereja (ini kita kembali lagi bukan ke strategi alienasi tapi aliansi). YLBHI atau LBH menjalankan fungsi-fungsi kemanusiaan yang baik, yang kita sendiri, tidak dalam posisi yang menguntungkan untuk melakukannya. Hari-hari didatangi tentara dan Intel. Tentunya ada ketakutan, nah, kita pakai taktik salurkan protes kita ke Jakarta lewat Mulya Lubis dan juga Sinar Harapan. Apakah Sinar Harapan bukan bagian dari gereja?

Saya melihat bahwa, secara formal, BPS GKI di Irja tidak menjalankan fungsi kenabian yang semestinya. Gereja formal banyak melakukan fungsi sebagai legitimator kekuasaan, sambil mengobati luka-luka yang timbul karena kekuasaan itu. Jadi gereja berfungsi sebagai rumah sakit, tetapi fungsi profetis (kenabian) tidak dijalankan BPS GKI di Irja, melainkan oleh Sinar Harapan dan YLBHI. Juga kalau tidak salah juga oleh YBKS. Karena saudara Johnny Simanjuntak, SH dan Pendeta Joseph Widyaatmadja dari YBKS, mena-

warkan diri sebagai pembela Arnold, jika kasusnya akan diajukan ke pengadilan. Jadi ada dua organisasi yang telah siap membantu: LBH dan YBKS.

Kenyataannya, dia tidak diadili secara semestinya, malahan dihabisi riwayatnya. Di situ pun BPS-GKI tidak bersuara. Jadi walaupun ada Pasal 29 dan 25 UUD 1945, apa artinya pasal-pasal itu, kalau kemudian gereja sendiri tidak memberikan nafas kehidupan. Apalah artinya, jika roh kudus tetap tinggal di atas, tapi tidak turun ke bumi.

Saya melihat, dalam kasus Timor Timur, fungsi gereja lebih nampak, dalam arti menjalankan fungsi kenabiannya. Belakangan ini baru, BPS GKI di Papua Barat dengan dukungan PGI mulai mengangkat dan secara aktif menyuarakan semua bentuk pelanggaran hak asasi manusia di Papua Barat. Sekarang BPS GKI di Papua Barat mulai bersuara, tapi pada saat-saat krisis tahun 1983 dan 1984 gereja diam saja. Jadi peran gereja waktu itu adalah sebagaimana yang pernah juga dipertanyakan Pdt. Brotosemedi, dosen teologi UKSW dalam sebuah kolomnya di majalah Berita Oekumene. "Gereja, Mengapa Engkau Lelap". Dalam bahasa Melayu-Papua "Gereja Ko Tosonokah?". Jadi pada tahun-tahun krisis, gereja "tasono" (tertidur). Untung sekarang gereja mulai bangkit.

Tahun 1987, ketika saya meninggalkan tanah Papua, saya pikir pelanggaran hak-hak asasi manusia di sana akan menurun. Ternyata dari kaset video yang diputarkan Pendeta Erari di rumah saya, jelas bahwa pada tahun 1990-92 yang terjadi lebih kurang ajar lagi. Kasus seperti, tentara yang

naksir cewek di kampung, tapi sudah ada cowoknya dan kemudian mereka menikah, sehingga kedua pasangan suami-isteri ini dipaksa tentara untuk koitus di depan mereka. Ini pelanggaran hak-hak asasi manusia yang sifatnya individual. Menyangkut hak-hak sipil dan politik: pamaksaan dengan kekerasan dan macam-macam.

Sekarang suatu hal yang menggembirakan bahwa GKI di Papua Barat mendapat dukungan dari PGI (Persatuan Gereja-gereja Indonesia) mulai menginterview para pengurus klasis dan jemaat-jemaat yang ada di Jayawijaya, apa persisnya yang terjadi di tahun 1977. Saya kira tahun 1977 itu, ribuan orang yang dibunuh dengan berbagai jalan. Laporan secara agak terinci, saya punya. Sekarang lagi dipinjam Ferry Karwur dari LPM-UKSW. Dalam kumpulan tulisan itu, ada latar belakang peristiwa Jayawijaya. Satu, yang ditembak langsung dari udara. Kedua, karena kampungnya dibakar, sehingga akhirnya penghuninya mati kedinginan di luar. Ketiga, anak-anak yang mati karena tidak ada lagi orang tua yang membantu mereka, serta yang keempat, mungkin karena persediaan bahan makanan habis. Jadi waktu itu ribuan orang mati (di zaman Wenas menjadi Dandim di Wamena). Baru sekarang ini peristiwa tahun 1977 itu diangkat lagi oleh GKI. Saya bangga bahwa GKI "so mulai bangun".

Saya kira bukan Pasal 29 UUD 1945 yang menentukan apakah gereja berfungsi atau tidak, tetapi kesadaran gereja sendiri untuk menjalankan fungsi kenabiannya. Tapi seringkali, gereja lebih banyak bersembunyi dengan dalil bahwa

orang Kristen selalu harus taktis, harus licin seperti ular dan tulus seperti merpati. Saya bolak-balik pelajari keempat Injil, cuma satu saja yang pasalnya menyebut nats itu, yang lain tidak, tetapi kok satu nats ini yang selalu dijadikan senjata.

Marten L. Ndoen, MA:

Jangan lupa bahwa soal ketakutan itu adalah gejala umum di kalangan orang sipil. Jadi sebenarnya, yang patut kita pertanyakan adalah hubungan atau interaksi gereja sana dengan PGI. Sedangkan berkaitan dengan orang per orang wajar saja kalau mereka mengidap rasa takut. Sehingga saya kira yang menjadi pertanyaan, mengapa waktu itu PGI tidak ikut mendukung usaha-usaha yang dilakukan GKI.

GJA:

Sebuah pertanyaan yang bagus. Ini mengingatkan saya pada perdebatan segitiga antara almarhum T.B. Simatupang, SAE Nababan dan Phil Erari pada salah satu sidang PGI di Denpasar, Bali. Permasalahan-permasalahan di Papua Barat di masa itu sudah mulai masuk ke koran-koran. Oleh PGI, dibuatlah rapat di Denpasar dan salah satu agenda yang dibicarakan adalah masalah ini.

Kita punya pemimpin gereja, yang repotnya juga bekas jenderal pendiri Republik ini, sehingga nasionalismenya yang primitif terlalu kuat. Simatupang mendesak supaya tidak mengekspos permasalahan di Papua Barat. Nababan yang

punya banyak kelemahan dari segi otoriternya, dalam hal kesabaran, biasanya lebih. Perdebatan memang terjadi di antara mereka, namun suara Simatupanglah yang lebih bergaung karena dia punya power lebih tinggi. Dia di eselon teratas, wakil ketua, sementara Nababan menjabat sekjen dan Phil Erari hanya salah satu anggota MPH (Majelis Pekerja Harian). Jadi tahun-tahun 1983/1984 PGI sangat penakut, demikian halnya ketika terjadi penyerbuan ke TimTim. Bahkan sampai ketika sidang di CCA (Christian Council of Asia—Persekutuan Gereja-Gereja Protestan se-Asia — GJA) di Korea Selatan, delegasi PGI walk out.

Tetapi akhir-akhir ini, saya melihat sudah mulai ada perubahan. Frans Tumewu masuk ke PGI sesudah pengalaman dia di CCA. Tumewu dan rekan-rekannya kemudian merekam video pelanggaran HAM di Papua Barat. Di situ kita lihat bagaimana perubahan di tingkat nasional—selama kita anggap Papua Barat sebagai bagian dari nasion Indonesia—ternyata membawa angin positif bagi GKI.

Sebenarnya GKI bisa potong kompas, karena ia adalah anggota Dewan Gereja-Gereja Dunia (DGD). Jadi seandainya PGI loyo atau "tasono" GKI bisa melobi DGD di Jenewa. Biasanya Sekjen DGD lebih radikal dari pada ketua atau sekjen PGI, baik di zaman Potter dulu atau sekarang, zaman Emilio Castro. Jadi bisa dilobikan secara internasional. Mungkin itu yang tidak dilakukan GKI. Potong kompas langsung ke Jenewa supaya DGD ngomong ke Komisi HAM PBB yang juga berkedudukan di Jenewa.

Kalau kita mau bicara soal yang lebih taktis-operasional lagi, bulan Juli 1993 ada sidang di Wina. Jadi, misalnya, teman-teman mau memanfaatkan Konferensi HAM Se-dunia ini, dimana pemerintah Indonesia sekarang pasti lagi sibuk usahakan bikin white book, buku putih cobalah dorong kita punya Bapa-bapa di Jayapura dan Ibu-ibu tentunya juga. Begitu pula yang di Jakarta. Agar memberikan masukan-masukan atau laporan yang nanti beredar ke pers yang meliput konfrensi HAM tersebut.

Kembali lagi ini yang saya bilang, apa itu konsepsi gereja. Apakah gereja kita artikan secara sempit: hanya mereka yang ditahbiskan sebagai pendeta, lalu sinode dan tetek-bengeknya? Atau semua orang yang berkehendak baik? Kalau teologi yang saya anut adalah teologi bertolak dari kabar keselamatan kepada gembala-gembala di Betlehem: "Damai di Bumi kepada orang-orang yang Berkehendak Baik!" Tidak ada dibilang damai di bumi kepada orang Kristen saja. Jadi semua yang berkehendak baik itulah gereja. Saya tidak tahu, mungkin ada teman-teman teologi tidak setuju dengan model teologi itu.

Yohannes Nussy:

Menyangkut pokok pikiran yang Bapak sampaikan tadi bahwa pelanggaran HAM yang dilakukan pemerintah RI di Papua Barat tergolong yang tertinggi di Indonesia. Saya jadi ingat peristiwa 14 Desember 1988 (pengerekan bendera "OPM" oleh Tom Wanggai dan kawan-kawan di Stadion Mandala, Jayapura— penyunting). Memang saya kira sebagai anak-anak, di satu sisi, hanya ikut-ikutan, meskipun di sisi lain, mereka melibatkan diri secara sadar. Aksi protesnya berlangsung menjelang malam hari, sehabis ibadah di gereja Pengharapan, lantas diikuti dengan penangkapan. Pertanyaan saya yang pertama, penekanan-penekanan pihak penguasa, yang kadang kala ngawur terhadap sikap-sikap "oposan" masyarakat, apakah memang suatu rencana sistematis dan sengaja? Kalau memang demikian, apa sih alasannya? Atau kalau dibalik, apakah yang menjadi "keistimewaan" orang Papua, sehingga harus terus diberangus tanpa mengkaji aspirasi di balik rentetan aksi-aksi protes yang selama ini terjadi?

Kemudian yang kedua, menyangkut uraian Bapak tentang kasus Arnold Ap tadi. Kasus ini bagi saya, menjadi indikator bahwa manusia Papua sangat susah untuk menyuarakan aspirasinya berhubungan dengan masalah HAM. Selama ini pemerkosaan terhadap HAM di Papua Barat masih saja berlangsung. Bagaimana prospek perkembangan HAM di daerah ini menurut pengamatan Bapak?

GJA:

Boleh dikatakan ada kesalahan historis yang membuat semua angkatan pendiri Republik ini (termasuk juga Adnan Buyung Nasution) sulit untuk bisa menerima Papua Barat lepas dari Indonesia. Saya kira di banyak daerah terjadi juga protes-protes terhadap masalah transmigrasi, masalah kayu

dan macam-macam. Seperti, misalnya, Kalimantan. Sampai sekarang, belum pernah ada Organisasi Dayak Merdeka. Yang ada hanyalah organisasi yang menuntut otonomi orang Dayak, sehingga akhirnya dibentuklah Propinsi Kalimantan Tengah yang dulu merupakan bagian dari Kalsel.

Tapi hanya di Papua Barat, yang secara konsisten sejak tahun 1962, berlangsung gerakan untuk mendirikan negara sendiri. Ini sulit sekali untuk bisa diterima oleh angkatan yang pernah mendirikan republik ini. Kenyataan ini sudah dimulai dari Konferensi Meja Bundar (KMB) di Den Haag, di mana akhirnya Belanda mau mengakui kedaulatan Republik Indonesia. Sebelum itu, Papua Barat mau dijadikan sebagai propinsi langsung di bawah mahkota Belanda.

Kecelakaan sejarah ini tidak direspon secara bijak oleh angkatan 1945. Kalau mereka memang bijaksana, mengapa tidak bisa melihat kelompok orang yang pro RI di Papua Barat yang harus berjuang 12 tahun lebih lama (1950 s/d 1962) dari pada pejuang Indonesia di daerah-daerah lain? Nah, bodohnya Angkatan 1945 ini terbukti dari tidak diangkatnya orang-orang seperti Martin Indey dan lain-lain menjadi pahlawan nasional (sesudah diskusi di Salatiga ini, barulah Marthin Indey dan Frans Kasieppo diangkat menjadi Pahlawan Nasional-GJA). Mungkin di balik kebodohan itu, ada yang lebih mendasar.

Saya kira di kalangan orang Indonesia sendiri juga ada rasialisme, yakni anggapan bahwa kulit yang makin gelap dan rambut yang makin keriting itu lebih rendah. Ini bisa

kita tangkap dari berbagai ungkapan atau metafor. Saya tidak tahu apakah hal itu inheren pada orang Melayu ataukah ikut direkayasa oleh Belanda. Pada orang Jawa misalnya, warna kulit yang putih itu dianggap lebih indah. Mereka tidak mengenal konsep *black is beautiful* (hitam itu cantik). Coba lihat keluarga yang baru punya anak kecil, terus kepadanya dibilang "Ih putihnya!" Tidak ada yang bilang "Wah, hitamnya!" Pada orang Jawa yang merupakan suku terbesar dan mungkin kultur terdominan di Indonesia ada perasaan bahwa yang lebih hitam dan lebih keriting itu lebih rendah kedudukannya.

Selain contoh bayi putih tadi, kita temukan juga contoh di dalam wayang. Penggambaran profil kesatria, jelas sekali pasti orangnya halus dan lebih terang. Ada referensi atau kiblat ke India karena kebudayaan wayang asalnya dari India. Di sana juga terjadi konflik antara orang Aria di India Utara yang datang dari Eropa dan termasuk ras Kaukasoid dengan orang Dravida di India Selatan yang rasnya Melanesoid (lebih hitam). Konflik dua ras ini kemudian dikristalisir dalam cerita-cerita wayang, yakni dalam pertempuran antara ksatria dan raksasa.

Nah, bayangkan tentara yang ditugaskan di Papua Barat, yang sedari kecil disosialisasikan dengan cerita-cerita demikian. Mereka melihat orang yang sangat berbeda dengan mereka di kampung-kampung di Papua. Pemandangan yang mereka temukan itu, tidak lazim dengan kultur di Jawa. Kalau kita mengunjungi kampung-kampung di Papua, kita melihat orang menjinjing panah, memikul tombak atau peralatan se-

jenisnya. Ini pemandangan yang biasa sekali. Karena itulah peralatan mereka untuk mencari makan: jubi (panah) ikan, menombak buaya dan lain-lain.

Banyak tentara kita, bukan karena *trigger happy*, melainkan takut atau ngeri, *gut reaction-nya* (reaksi berwaspada secara sepontan, akibat melihat gerakan yang mencurigakan sebagai yang membahayakan atau musuh- penyunting) adalah menembak. Baik tentara Jawa, Bugis, bahkan Pattimura yang bertugas di Papua Barat, punya kecurigaan yang luar biasa terhadap segala gerak-gerik orang Papua di kampung. Belum lagi kita melihat bagaimana sosialisasi di tentara. Bagi kelompok ini, musuh perlu diidentifikasikan secara jelas. Bila perlu setiap orang adalah calon musuh. Coba perhatikan kalau tentara lagi lari pagi, mereka selalu nyanyi atau meneriakan yel-yel. Maksudnya adalah untuk kasih semangat, supaya mereka lebih berani menghadapi musuh, musuh itu harus dilukiskan dengan kata-kata secara sangat riil.

Sekedar contoh, teman saya di KKO berkisah, kalau mereka lari pagi, pekik-pekik ini yang keluar: "Ganyang Fretelin, Ganyang Fretelin, Ganyang Fretelin!" Mungkin ada lain: "Ganyang OPM, Ganyang OPM, Ganyang OPM!" Anggapan ini sudah merasuk dalam benak mereka, bahwa semua orang Papua itu potensiil OPM. Saya kira, ini sama dengan bagaimana orang putih di Amerika Serikat dulu memandang orang Indian, sampai pernah ada ungkapan: *There is no good Indian except a dead Indian* (tidak ada orang Indian yang baik, kecuali orang Indian yang sudah mati). Ada hal-hal yang

sangat psikologis, sangat kultural atau mendalam yang tidak bisa diatasi tentara dengan sistem rotasi yang gonta-ganti setiap enam bulan sekali.

Memang ada perbedaan perilaku kebanyakan polisi yang sudah lama bertugas di Papua Barat, relatif mengenal budaya Papua dan sudah tidak menjadi *trigger happy* dibandingkan dengan satuan-satuan tentara yang dirotasi setiap 6 bulan. Kelompok terakhir ini, menganggap orang Papua misterius, menakutkan, sehingga harus selalu waspada, lslu akhirnya berprinsip: "Dari pada gua enam bulan di sini, sengsara dan tegang melulu, mending diimbangi dengan hiburan, sekaligus cari duit". Maka mulailah mereka mengumpulkan burung kuning atau kulit buaya. Lagi pula, mengumpulkan burung kuning kan pekerjaan yang sangat praktis, sebab semua tentara yang bertugas diberi jatah formalin. Maksudnya untuk mengawetkan teman-temannya, kalau ada yang mati. Tapi akhirnya bukan dipakai untuk mengawetkan teman yang mati, melainkan sekian banyak burung Cendrawasih.

Mengapa ada budaya mengumpulkan burung Cendrawasih di kalangan tentara? Karena ada juga budaya upeti untuk naik pangkat. Naik satu strip, delapan ekor burung kuning. Juga ada pikiran untuk memberikan hadiah kepada komandan di Jawa, biar ada alasan untuk pulang.

Bukan hanya tentara dari Jawa, ada lagi bentuk psikologi dari tentara Pattimura. Satuan ini datang ke Papua biasanya dengan ikat kepalanya yang merah. Tujuannya untuk menanamkan semangat Pattimura dalam diri mereka supaya mereka

lebih berani. Mereka sebenarnya satu rumpun dengan orang Papua, sehingga perlu lebih sadis lagi untuk menunjukkan supremasi mereka terhadap orang Papua. Ada kasus yang saya dengar ketika masih ada di sana. Di kampung di mana ada anggota Pattimura yang dibunuh, semua laki-laki dikumpulkan dan dipotong telinganya sebagai hukuman. Jadi teror kontra teror, dan banyak yang melakukan itu karena takut.

Kalau anda sempat membaca buku-bukunya Frantz Fanon (orang Afro-Karibia, warga negara Perancis yang disekolahkan di Paris yang kemudian bertugas di Aljazair, lalu menyeberang membantu perjuangan kemerdekaan Aljazair-GJA), apa yang ditulisnya bisa dijadikan bandingan. Setelah membaca karya-karya Fanon, saya membuat bandingannya dengan apa dan bagaimana obsesi-obsesi orang Indonesia dalam melukiskan orang Papua. Yang dikagumi orang luar pada orang Papua adalah hal-hal yang fisik sifatnya, misalnya, kotekanya.

Ini sama dengan mimpi-mimpi orang Perancis terhadap orang Aljazair asli yang berhasil dianalisir oleh Fanon. Psikiater ini menyebutnya sebagai ciri dari struktur berfikir rasialistis, yang didasari anggapan bahwa ada manusia yang lebih berkarakteristik manusia dan ada yang lebih dekat ke binatang. Manusia yang lebih binatang itu, lebih dekat dengan alam dan lebih banyak berurusan dengan seks. Laki-lakinya berkelamin lebih besar, perempuannya juga beringas dalam seks. Jadi faham rasialis ini melihat jenis manusia lain bukan dari kemampuan intelektual atau bobot keseniannya.

Itu sebabnya mengapa sampai sekarang, saya merasa jengkel sebab sebagian besar foto dan artikel tentang orang Papua yang ada di koran-koran, selalu ditandai stereotip tentang keprimitifan atau "ketelanjangan" mereka. Belum pernah saya membaca tulisan di koran yang menghargai kecanggihan orang Dani di Lembah Balum yang bisa membedakan 52 varitas betatas (ubi jalar), melebihi varitas padi yang bisa dibedakan oleh seorang petani padi di Delanggu, Jawa Tengah. Belum pernah juga saya menemukan satu studi yang lebih mendalam tentang pengetahuan astronomi orang Biak. Semua yang dimunculkan selalu saja hal-hal fisik.

Kita perlu meng-counter arus ini, menghadapinya dengan re-edukasi terhadap orang non-Papua. Bahwa di Papua itu memang ada koteka, kita tidak perlu ingkar. Tapi koteka itu satu segi. Segi lainnya, yakni bedeng batatasnya, termasuk disini, kepintaran orang Baliem menata alamnya. Sehingga dengan tekanan penduduknya yang sekian, mereka tidak kelaparan dibandingkan dengan orang Jawa. Perlu banyak sekali usaha-usaha re-edukasi itu. Dan saya justru sangat mengharapkan buletin-buletin Papua yang diterbitkan oleh HIPMIJA dan teman-teman lain, itu dalam setiap nomor ada informasi tentang budaya Papua. Ini mungkin perlu diketahui oleh teman-teman di Jawa, namun tidak perlu ada nada defensif.

Saya menilai teman-teman Papua juga sering defensif. "Oh yang telanjang itu kan hanya di Baliem. Kalau kami, sudah 200 tahun pakai pakaian", itu sering saya dengar. Itu berarti, kalian pun bersikap rasialis terhadap orang Baliem. Benarkah

begitu? Orang Baliem dengan bangga mengatakan kalau orang Baliem main sepak bola, kalau kotekanya pecah kena bola, langsung saja tiarap hingga dibawakan "celana" ganti, konsep celana buat dia, jangan kita lihat dengan konsep celana buat kita.

Saya kira teman-teman sendiri yang terpanggil untuk melakukan re-edukasi tentang bagaimana citra Papua. Itu buat yang intelektuil, tapi buat tentara, yang bertugas di Papua Barat, gereja perlu berbicara. Mungkin jumlah personil tentara dipersedikit, terus waktu rotasinya diperpanjang. Kalau seorang tentara bertugas di Papua Barat selama dua tahun, maka paling tidak, dia lebih bisa mengenal orang di situ. Jadi tidak kaget lagi melihat orang yang membawa banyak jubi atau panah. Dipikir mau perang, padahal mau tangkap celeng. Itulah yang penting, namun ada dinamika, mengapa tentara begitu banyak.

Tadi anda menanyakan, apakah itu direkayasa? Begini, logika tentara adalah bahwa perlu ada pemberontakan. Kalau tidak ada, maka tidak ada alasan untuk beradanya tentara di suatu tempat. Kadang-kadang rekayasa boleh saja muncul. Pernah diceritakan teman-teman bahwa di salah satu SMA di Manokwari, secara tiba-tiba muncul tulisan di tembok, "Hidup OPM!" itu sudah diatur supaya dengan demikian, uang operasi bisa diadakan. Jadi yang menghidupkan OPM juga tentara. Sekali lagi, maksudnya adalah biar ada uang operasi yang bos-bos atau jenderal-jenderalnya bisa makan. Kalau yang prajurit-prajurit, makannya cukup hasil tukar burung

kuning. Yang bos-bos, makannya jutaan duit operasi. Kalau tidak ada situasi genting, maka tidak akan keluar uang. Dan kalau tidak keluar uang, maka bos-bos di bagian logistik tidak bisa korupsi.

Memang uang tentara adalah pos APBN yang paling tidak dipertanggungjawabkan. Kalau tingkat korupsinya dicek, pasti itu yang tertinggi. Sama halnya dengan penyelundupan burung kuning. Kegiatan ini dilakukan lewat Hercules ABRI atau kapal-kapal ALRI dan ADRI. Siapa yang mau tangkap? Dari segi ini, mungkin jalan keluarnya adalah perjuangan kita bersama-sama teman-teman lain menghapus dwifungsi ABRI.

Septer Serimbe:

Salah satu problem politik yang sering menghantui rakyat Papua, yakni "OPM bayangan" (ciptaan aparat), seperti yang tadi sudah disampaikan bapak. Saya memperkirakan, bahwa jika "OPM bayangan" ini tidak segera dihilangkan, maka keberadaan Papua sebagai bagian terpadu dari Negara Kesatuan Republik Indonesia akan terus dipermasalahkan (digugat). Di satu sisi kita mengharapkan terjadi perubahan atau peningkatan kondisi hidup rakyat papua, namun di sisi lainnya, justru kita jualah yang menciptakan hambatan. OPM yang diciptakan ini, entah disadari atau tidak, justru bisa berakibat meningkat drastisnya jumlah OPM yang sesungguhnya atau para simpatisannya. Dan ini seperti lingkaran setan, tidak akan ada hentinya.

Yang mau saya tanyakan, apa tujuan dari "OPM bayangan" ini dan sampai sajauh mana keberhasilan tentara dalam mencoba menumpas OPM yang sesungguhnya?

GJA:

Menurut saya, negara kesatuan itu, bukan suatu yang given atau mutlak. Saya sependapat dengan Adnan Buyung Nasution dalam diskusi, bahwa Indonesia ini baru merupakan start, bukan merupakan bentuk yang final. Makanya, jika suatu ketika, misalnya, negara kesatuan ini berubah menjadi negara federal atau bahkan semacam *Commonwealth of Independent States*, seperti eks-USSR minus Baltik, buat saya oke-oke saja. Anda tadi mengucapkan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Ini menunjukkan betapa kuatnya indoktrinasi PMP yang anda dapat sejak SD sampai mahasiswa.

Jadi bentuk negaranya tidak mutlak. Kalu betul apa yang dikatakan Th. Sumartono, dua prinsip dasar dari gerakan nasional dulu adalah emansipasi rakyat dan demokratisasi, maka itu yang kita anggap given (mutlak). Bagaimana dengan bentuknya, apakah menjadi semacam *commonwealth*, federasi atau republik. Itu hanya alat.

Kemudian mengenai OPM. Mengapa kelompok itu kemudian bisa menjadi besar? Menurut saya, sebabnya adalah karena dia didirikan oleh 3 pihak, satu, OPM sendiri (the real OPM). Yakni yang punya kabinet, kodam dan unit-unit dari keduanya, yang berkepentingan menerjemahkan semua aksi-aksi di Papua menjadi OPM. Supaya dengan demikian, mereka memperkuat legitimasinya. Jadi katakanlah, kalau ada orang Paniai yang bunuh tukang kayu Makasar yang masuk hutan ulayat dan menebang pohon secara sembarangan, atau orang di daerah Kepala Burung bentrok sama karyawan perusahaan minyak Conoco, yang kemudian dibunuh, aksi-aksi perlawanan rakyat secara langsung itu angsung diberi label OPM. Jadi OPM yang sesungguhnya yang berkepentingan untuk menyebut semua gerakan atau aksi protes rakyat sebagai OPM. Itu sah-sah saja dalam setiap perjuangan kemerdekaan.

Kedua, militer. Kelompok ini pun berkepentingan untuk menyebut semua gerakan protes rakyat Papua sebagai OPM. Sebab dengan begitu, biaya operasinya tetap tinggi. Dengan tingginya biaya operasi, mereka bisa mencari keuntungan, di samping bisa tetap memperlakukan Papua Barat sebagai *training ground* seperti juga di Timor Timur. Tentara harus selalu dilatih, kalau tidak, nanti bisa "berkarat" atau "tasono".

Selain itu, mirip dengan di zaman kolonial, daerah-daerah yang susah seperti Papua dan Timor dijadikan tempat untuk menghukum bawahan-bawahan yang bandel atau untuk menggeser rival-rival. Maka di Papua Barat, satu ketika, saya bingung. Mengapa Kakanwil ini orang Zeni Angkatan Darat. Itu menandakan bahwa mungkin juga Papua dijadikan daerah untuk mengasingkan orang supaya jangan dulu promosi di Jawa. Sebab yang mereka incar, yaitu bagaimana bisa masuk ke posisi-posisi prestisius, seperti Mabes Angkatan Darat dan Hankam. Selama dianggap belum bisa, ditaruh dulu di

Papua Barat. Lalu, agar tentara yang di Papua Barat punya budget yang agak longgar OPM perlu dibesar-besarin.

Ketiga, rivalitas di antara orang Papua sendiri kadang-kadang ikut membesar-besarkan OPM. Misalnya, rivalitas antara keret (marga). Saya mendapatkan banyak pengalaman, antara lain, seperti yang muncul di Genyem. Keret Hembring versus keret lain, di mana yang terakhir ini memotong kemajuan dari keret yang pertama. Karena kebetulan di dalam keret Hembring, ada Yance Hembring yang tokoh OPM, yang bukan OPM pun dilaporin. Orang Papua yang jadi "suanggi" (informan bagi tentara) 'kan banyak juga, jadi tidak hanya orang non-Papua yang jadi pelapor. Sehingga orang Papua sendiri, yang jadi "suanggi" ini juga memperbesar OPM.

Hal itu juga terjadi dalam kegiatan yang sangat non-politis. Saya mengalami itu, ketika kita mencoba membina atau mengembangkan pengrajin-pengrajin kursi rotan di Genyem. Karena kita dianggap terlalu dekat dengan keret Hembring, keret yang lain berusaha potong, dengan jalan melaporkan ke aparat militer. Akhirnya semua kegiatan itu mundur. Demokrasi Papua ini kadangkala ekstrim juga. Maunya betul-betul sama rasa, sama rata. Tidak boleh ada yang lebih maju, sedikit saja melewati, dipotong, dilaporin.

Tiga kekuatan ini, sama-sama memperbesarkan OPM. Pertama, OPM yang sesungguhnya, kedua, tentara dan ketiga, orang Papua sendiri, yang bukan karena tujuan politis, tapi sekedar memotong rivalnya. Di antara ketiga ini, menurut saya, yang paling genuine (murni), justru OPM yang

sesungguhnya. Dalam arti, mereka besar-besarkan semua peristiwa di Papua Barat sebagai rasionalitas untuk kemerdekaan Papua Barat.

Hal ini wajar, dan dilakukan oleh setiap gerakan kemerdekaan.Waktu Indonesia berjuang untuk mencapai kemerdekaannya dari Belanda, para pejuang kemerdekaan Indonesia-termasuk Sukarno-Hatta-juga melakukan hal yang sama. Sebutlah, misalnya, pidato, "Indonesia Menggugat" (pidato pembelaan Bung Karno didepan Pengadilan Belanda di Bandung, Desember 1930). Apakah benar rakyat Indonesia yang menggugat? Itu 'kan Sukarno yang menggugat. Kemudian, apa betul Sukarno-Hatta memproklamasikan kemerdekaan atas nama seluruh bangsa Indonesia? Saya yakin orang Toraja, waktu itu, belum tahu, apa sudah perlu merdeka atau tidak. Atau, apakah perlu Indonesia Timur bergabung dengan Filipina Selatan (sebagaimana yang pernah difikirkan oleh Sam Ratulangie, seandainya Piagam Jakarta tidak ditarik kembali oleh PPKI — GJA). Banyak sekali option (pilihan) yang terbuka ketika itu.

Berdasarkan kenyataan ini, rasanya sulit untuk kita mengecilkan eksistensi OPM. Alasannya, seperti yang sudah saya katakan, OPM yang sesungguhnya tetap mempunyai rasionalitas. Apalagi dengan mereka mulai menyaksikan bagaimana negara-negara Baltik lepas dari Uni Soviet, atau bagaimana federasi Yugoslavia sekarang porak-poranda. Atau bagaimana negara-negara eks-Yugoslavia sudah langsung diakui menjadi anggota PBB.

OPM yang sesungguhnya tidak akan mati dan akan terus mengalami regenerasi, dan itu legitimate wajar-wajar saja. Orang-orang Indonesia non-Papua, misalnya Jawa, harus belajar menghadapi fenomena itu secara damai. Kalau suatu ketika, kita investasi di Papua Barat, kita harus memberikan bagian terbesar kepada Papua Barat dan bagian terkecil kepada Jawa. Bukan seperti yang terjadi sekarang. Dari sumber minyak bumi di Papua Barat, hasil terbesar masuk ke pusat dan bagian terkecilnya yang dinikmati Papua Barat.

Tembagapura pun demikian

Orang di Jawa harus belajar berpikir tentang ini. Masalahnya di Indonesia, ada tiga kelompok suku yang sangat mendukung unitarisme (faham negara kesatuan). Satu, orang Jawa sendiri, karena penduduknya sangat banyak sementara sumberdaya alamnya sangat sedikit. Mereka menganggap nanti susah untuk tetap eksis, bila daerah-daerah di luar Jawa punya *bargaining power* (kekuatan tawar menawar) terlalu besar terhadap Jawa. Kedua, suku yang minoritas tapi sangat ambisius, seperti elitnya orang Batak.

Saya pernah tangkap ini dari omongan dengan Tam Simatupang, Victor Matondang dan teman-teman lain dalam diskusi di Yayasan Komunikasi. "Lho, kita harus negara kesatuan, kalau negara federal, nanti orang Batak tidak bisa jadi Pangdam di mana-mana!". Elitnya orang Batak, sangat berkepentingan adanya negara kesatuan. Coba lihat ketika Maraden Jenderal Panggabean menjadi Menhankam, berapa

banyak (marga) Tambunan yang di bagi-bagikan jabatan? Entah sebagai Gubernur atau sebagai Pangdam. Maklumlah, marga Tambunan adalah "hula-hula", marga pemberi anak perempuan kepada marga Panggabean. Bagaimana dia harus melakukannya di dalam sistem negara federal? Tidak bisa kan?

Ketiga, yang juga sangat fanatik mempertahankan unitarisme adalah suku-suku minoritas yang daerahnya miskin, seperti Nusa Tenggara Timur (NTT). Elitnya NTT sangat fanatik mempertahankan negara kesatuan sebab dikhawatirkan dalam sistem federasi, NTT yang sumber daya alamnya kalah dengan Maluku, apalagi dengan Papua Barat, akan tetap terbelakang. Padahal ini belum tentu terjadi dalam sebuah sistem federasi, karena tetap ada aturan main antara negara-negara bagian dengan pemerintah federal. Seperti, Malaysia dan Australia.

Tiga kekuatan tersebut selalu menggunakan mitos van Mook (Gubernur Jenderal Belanda yang terakhir) sebagai alasan bahwa sistem federasi adalah konsep Belanda untuk memecah belah kita. Meskipun secara teoritis, berdasarkan studi komparatif, berbagai negara federasi bisa mewujudkan kemakmuran yang lebih merata. Juga dari segi manajemen, unit-unit federasi bisa dikelola secara efektif.

Kalau Indonesia menjadi satu federasi tanpa dwi-fungsi, maka mungkin OPM (dalam arti, gerilyawan bersenjata-GJA) akan kehilangan *raison d'etre*, alasan keberadaannya. Sama seperti perjuangan minoritas berbahasa Perancis di

Kanada, yang memperjuangkan lepasnya daerah mereka, Quebec, dari Kanada. Mereka menganggap mereka didominasi oleh orang-orang berbahasa Inggris, yang kultur dan agamanya berbeda. Kelompok berbahasa Inggris kebanyakan penganut agama Kristen-Protestan, sedangkan kelompok berbahasa Perancis rata-rata pemeluk agama Kristen-Katolik.

Jawaban pemerintah Kanada terhadap gerakan separatisme ini bukanlah dengan mengirim tentara ke Quebec, melainkan mengubah konstitusi negara itu. Hasilnya, Kanada menjadi negara bilingual, dwi-bahasa. Jadi walaupun penutur bahasa Prancis merupakan minoritas, bahasa Prancis dinaikkan sejajar dengan bahasa Inggris. Jawaban lainnya bersifat ekonomis, pemerataan hasil-hasil pembangunan. Dikasih duit lebih banyak. Akhirnya Partai Quebec Merdeka kehilangan pemilih. Padahal pada awalnya banyak orang memilih partai ini.

Makanya, kembali saya tegaskan, Indonesia harus belajar menghadapi OPM dengan kepala dingin. Bukan setiap orang mengekspresikan keinginannya untuk lepas dari Indonesia, serta-merta dituding berbuat dosa, lantas harus dibunuh. Justru semakin banyak orang dibunuh demi cita-cita perjuangan OPM, seperti Melky Salosa yang jadi martir OPM baru-baru ini, semakin kuat perjuangan itu. Bodohnya pemerintah Indonesia, tidak belajar dari sejarah sendiri, bagaimana bangsa Indonesia melawan Belanda dulu. Biasanya murid lebih pintar dari gurunya. Ini terbalik malahan murid lebih bodoh dari gurunya. Jadi selama pemahaman itu tidak berubah, OPM terus eksis, bahkan semakin kuat.

Dra. Yossy Wospakrik:

Sebagai tambahan saja untuk penjelasan tadi, saya pikir, apa yang dikatakan Adnan Buyung Nasution dalam makalahnya untuk diskusi di BU (Balairung Universitas, UKSW) kemarin punya kemiripan dengan materi bahasan kita malam ini. (Judul makalah DR. Adnan Buyung Nasution di diskusi 23 April 1993: "Perspektif Konstituante terhadap Prospek Demokrasi"-penyunting). Menurut Adnan, bahwa kita tidak ada atau kurangnya penghargaan terhadap HAM di Indonesia, disebabkan oleh adanya kesalahan konsep berpikir tentang negara. Bahwa sebagai negara baru yang hendak didirikan, Indonesia harus memiliki fundamen, dasar negara. Lalu kemudian secara salah kaprah Pancasila diteguhkan menjadi doktrin atau ideologi negara yang kemudian disakralkan.

Yang berikut negara dipahami sebagai sebuah keluarga, dalam arti sesungguhnya. Karena negara identik persis dengan keluarga, maka konflik diharamkan demi tegaknya harmoni keluarga. Hubungan bapak dengan anggota keluarga lainnya berlangsung dalam suasana tentram penuh keakraban. Bapak tidak pernah berbuat salah, ia selalu bijaksana. Atau kalau pun membuat kesalahan, segera saja dimaafkan. Sebab bagaimanapun, dia adalah orang tua sendiri. Keadaan ini pula yang diperlakukan pada Presiden Soeharto. Tidak usah dikritik bahkan tidak perlu diganti jabatannya oleh orang lain. Ia boleh tetap di posisinya sampai meninggal dunia. Kesalahan konsep itu berdampak pada pelecehan terhadap

HAM di negeri ini. Memperjuangkan HAM, sama saja dengan melawan sopan-santun dan merusak harmoni keluarga besar Indonesia.

Agustina Arongaer:

Penjelasan yang menarik dari Pak George tentang kasus Arnold Ap dan kasus-kasus lain yang kadang menyakitkan hati, sudah kita ikuti kasus-kasus penyepelean hak ini, kalau terus dipendam, bisa berdampak peledakan emosi. Pertanyaan saya, apakah yang diinginkan oleh mereka yang selalu menekan HAM di Papua Barat? Kita sudah cukup mengabdi kepada pemerintah melalui pogram-program pembangunan yang diturunkan ke daerah.

Kristian Torey:

Di Papua Barat, memang agak susah berbicara secara bebas, sebab tuduhan sebagai anggota atau simpatisan OPM, dari awal sudah disiapkan. Sebagaimana tadi sudah disampaikan. Dalam hal, ada orang luar datang mewawancarai penduduk setempat, di mana pihak yang diwawancarai terpaksa berurusan dengan pihak keamanan. Berbeda dengan si pewawancara yang mungkin sedikit lebih leluasa. Sebagai orang yang cukup banyak mengikuti persoalan HAM di Papua, bisakah Bung George memberikan usulan tentang strategi yang cocok untuk memperjuangkan HAM di Papua tanpa menanggung risiko mendapat cap OPM?

Willem Wakum:

Kalau kita mengamati sepak-terjang tentara di Papua Barat selama ini, banyak orang yang ditangkap dan ditahan tanpa sebab. Artinya, entah orang-orang yang bersangkutan terlibat atau tidak dalam suatu kegiatan yang sifatnya politis. Tindakan-tindakan semacam ini, adakah hubungannya dengan azas praduga tak bersalah?

Ir. Ferry Karwur:

Saya agak bingung mengenai bagaimana membedakan suatu komunikasi yang sifatnya tawar-menawar dalam konsep demokrasi dan suatu tindakan yang memiliki tujuan atau punya keinginan membentuk apa yang menjadi sasaran atau suatu masyarakat sesuai dengan pikiran (*frame of mind*) kita.

Yosef Rumaseb:

Ada kaitannya dengan yang disampaikan Ferry, setelah mengikuti seluruh penjelasan, saya jadi bertanya. Apakah betul ABRI yang menjadi pelaku tunggal pelanggaran HAM di Papua. Saya ingat catatan kaki di makalah Pak George untuk Forum Konsultasi Wanita Irja beberapa waktu lalu. (Pada forum yang diselenggarakan oleh LPM - UKSW, 3 - 5 Desember 1992 ini, George J. Aditjondro menyampaikan makalah berjudul "Pemikiran Mengenai Kebudayaan-kebudayaan Asli Papua Jaya", peny). Cerita atau joke-nya begini: "Ada seorang Paniai yang mencoba meminang wanita Biak,

tapi kemudian ditolak. Alasannya karena dia noge (orang Paniai, peny.) Pemuda ini membalas penolakan wanita Biak dengan mengatakan, "memang saya noge tapi marga saya juga Korwa"—penyunting). Jadi sebetulnya, ada suku-suku di Papua, misalnya, Biak yang begitu kuat, ikut melanggar hak-hak asasi dari suku-suku lainnya. Tapi itu tidak disebutkan oleh Pak George. Saya anggap ini penting, agar kita tidak terlalu terjebak untuk menuding ABRI, sehingga lupa diri bahwa kita pun menghilangkan hak-hak asasi saudara-saudara kita sendiri yang sejajar dengan kita. Barangkali, ini sekaligus menyadarkan kita agar mawas diri. Tidak hanya menuding pihak lain.

Drs. Melky Huke:

Sekedar menambah komentar Yosef. Pelanggaran hak asasi manusia yang paling berat di Asmat, terjadi di era kepemimpinan Camat Ombret, orang Muyu, dan Camat Rumbrar, orang Biak.

GJA:

Tadi saya banyak gambarkan ABRI sebagai satu contoh dari kekuasaan fisik. Ada dua aras permasalahan dalam pelanggaran-pelanggaran hak asasi di Papua Barat. Satu, pelanggaran hak asasi dengan kekuatan telanjang (*brute force*). Tersangkut di sini, segala macam aparat koersi, yang bisa memaksa, tanpa membedakan siapa maupun apa sukunya. Kadang-kadang beberapa fungsi bisa dijalankan: militer,

polisi dan mungkin juga sebagai camat. Salah satu bentuk pelanggaran hak asasi yang paling dini di Papua, terjadi tahun 1965 dengan dibunuhnya Pastor Smith oleh Camat Fimbay, orang Bintuni. Jadi saya setuju bahwa kita tidak *single out* ABRI sebagai institusi, tetapi berbagai macam aparat kekuasaan.

Kedua, yang arasnya lebih tinggi, yaitu pelanggaran hak asasi karena hal-hal yang sifatnya idiologis, seperti yang telah saya jelaskan sebelumnya. Adanya anggapan bahwa makin hitam satu suku, makin rendah kedudukannya dalam, katakanlah evolusi maupun hirarki manusia. Ini satu permasalahan yang universal, bukan hanya di Indonesia. Makin putih seseorang, makin dekat dia dengan dewa. Makin hitam seseorang, makin sah untuk dia diperlakukan sebagai binatang. Selama ini kita tidak pernah bicara secara telanjang bahwa di Indonesia ada rasialisme. Pengertian rasialisme yang muncul hanya dikaitkan dengan perbedaan antara non-Tionghoa dan Tionghoa, atau antara pribumi dan non-pribumi. Tapi adanya rasialisme berdasarkan warna kulit, selama ini ditutup-tutupi, kita peroleh berbagai contoh dan pengaruh dari impor budaya wayang. Dalam wayang diceritakan tentang kontradiksi antara kesatria dan Bhuto atau raksasa. Maka orang-orang yang raksasa mendapatkan gambaran sebagai orang-orang yang bengis atau jahat. Kita masih ingat dulu, bagaimana seorang Wasdi di Jakarta dihukum hanya karena jelek. Karena berwajah jelek dan menakutkan, dia dicurigai hendak menteror seorang ibu. Padahal Wasdi ini mencari duit dari menjadi pembawa barang orang belanja

di Pasar Senen. Saya masih ingat komentar kawan saya, Policarpus da Lopez, yang kebetulan orang Flores: "Salahnya Wasdi sih, wajahnya jelek, nakutin!" Mungkin orang Papua juga nakut-nakutin. Coba lihat Bram (Hendrikus Abraham Ondi, pemandu diskusi—penyunting).

Yang juga sifatnya idiologis adalah penggambaran yang banyak kita temui tentang Papua Barat sebagai wilayah yang kosong, hampir tidak ada penduduknya dan betapa potensi-potensi sumber daya alam di sana belum dimanfaatkan. Makanya saya kritik sekali mereka yang menulis "raksasa yang sedang tidur", maka berarti ada dua implikasi. Yang pertama, Raksasa dalam arti sumber daya alamnya melimpah, yang kedua, Tidur, maksudnya sumber daya alamnya yang melimpah itu, belum dimanfaatkan secara optimal. Nah, ukuran ini dari sudut apa? Ini kan ukuran dari sebuah teknologi tertentu. Menyimak bagaimana orang Baliem memanfaatkan sumber daya alamnya, itu sudah sangat optimal. Bahkan diakui oleh Pak Tjahjadi (dosen Fakultas Biologi UKSW—GJA). "Produktivitas ubi-ubian di lembah Baliem termasuk tertinggi di Indonesia!" dan mungkin di dunia.

Lalu, di mana daerah di Papua Barat yang tidur dan konsep tidur itu dalam hal apa? Apakah dalam arti buldozer, membangun PLTN? Ataukah dalam arti bagaimana penduduk setempat memanfaatkan sumber daya alamnya secara optimal, di samping lestari. Boleh jadi, dalam tulisan-tulisan anda, anda pun ikut mereproduksi istilah-istilah itu. Ini membuktikan bagaimana kuatnya penjajahan ideologis. Ter-

masuk di sini anggapan bahwa hak untuk merdeka itu merupakan suatu hal yang terlarang. Karena Republik Indonesia adalah bentuk yang final.

Indonesia sekarang baru beberapa tahun umurnya, Indonesia yang kita tahu sekarang adalah satu bentuk yang sangat temporer yang dicoba dilegitimasikan. Dikatakan bahwa sudah ada di Zaman Majapahit dan Sriwijaya. Ini semua omong kosong. Majapahit, jelas sebuah kerajaan di Jawa Timur yang punya hubungan dagang dengan kerajaan-kerajaan lain di Jawa dan luar Jawa. Mungkin dalam hubungan federasi dan barter. Tapi bukan konsep Indonesia Raya. Indonesia Raya memang tidak ada, adanya dalam pemikiran Mohammad Yamin.

Hindia Belanda juga begitu. Kemarin saya tegur Buyung, saya bilang, kita mempertahankan Papua Barat, karena Papua Barat adalah bagian dari Hindia Belanda. Itu atas dasar apa? Hanya karena Tidore (kesultanan Tidore) mengklaim bahwa dia menjajah Papua Barat sampai dengan Teluk Yotefa mungkin? Maka kemudian, ketika Tidore ditaklukkan oleh Belanda, Belanda belum merasa otomatis mendapatkan hak atas jajahan Tidore? Belanda mundur, Indonesia punya hak atas seluruh eks-jajahan Tidore? Itu kan suatu mitos.

Sejak kapan berbagai daerah di Papua Barat tersubordinasi (takluk) di bawah Kesultanan Tidore? Apakah hanya karena orang Biak senang mengimport nama-nama marga, seperti Kapitarauw dan lain-lain dari sana? Maka kemudian, Biak dapat dianggap merupakan satelit Tidore? Saya kira

tidak. Yang ada, lebih banyak hubungan yang sejajar. Misalnya, kalau perlu orang Biak kerja untuk menjadi armadanya Tidore, di Biak sendiri memang tidak dikenal suatu bentuk kerajaan yang vertikal. Bentuk kerajaan yang ada di Papua Barat, paling banter, seperti yang ada di Fakfak. Itu pun sangat terbatas.

Atas dasar itu, klaim bahwa Indonesia berhak atas seluruh wilayah Hindia Belanda dulu, merupakan imajinasi. Yang lebih sadis di Indonesia, kita tidak lagi bisa berpikir secara merdeka. Penelusuran sejarah mengenai berbagai ragam konsep, tidak bisa lagi dilakukan. Padahal sejarah adalah sesuatu yang terus berubah, panta rei. Sejarah adalah proses, bukan sebuah potret *momen opname* yang sudah jadi.

Tadi ada yang menanyakan, mungkinkah memperjuangkan HAM di Papua Barat tanpa punya sangkut paut dengan OPM? Menurut saya tidak bisa, kalau namanya hak asasi manusia. Dan itu kalau kita tetap berpegang pada ke-30 pasal Deklarasi Universal HAM, di mana salah satu pasalnya adalah hak untuk menentukan nasib sendiri dari daerah-daerah yang sekarang tidak berdiri sendiri. Entah, berupa koloni atau propinsi. Kesempatan tetap terbuka.

Yang tidak boleh adalah orang yang pro-OPM memaksa orang lain untuk juga pro-OPM. Kalau kita menghormati hak berbeda pendapat, maka boleh saja ada orang Papua yang pro-RI, ada orang Papua yang pro-OPM. Juga *self determination rights*, hak menentukan nasib sendiri. Bisa ditafsirkan ke berbagai kemungkinan. Bahwa kemungkinan itu ada, bisa diukur dari daerah di mana orang lebih bebas berbicara.

Waktu saya masih bertugas di Papua Barat, beberapa kali saya ke PNG. Dan saya bertemu dengan orang-orang Papua Barat yang sudah menetap di sana. Ada orang Yotefa, misalnya Hanasbei, juga orang Biak. Di antara orang-orang Papua yang ada di sana, tiga kemungkinan mereka terima, artinya ada penganutnya.

Ada orang-orang yang berpendapat, seandainya teman-teman di daerah Indonesia lain mau mendukung perjuangan hak asasi manusia di Papua Barat, maka mereka menerima sebagai salah satu solusinya bahwa Papua Barat tetap bagian dari Indonesia. Tetapi belum tentu diperlakukan sesuai dengan hukum-hukum Indonesia, pendapat seperti ini, misalnya dikemukakan oleh Frans Albert Yokhu.

Ada kelompok lain yang tidak percaya pada kemungkinan itu. Cukup banyak alasan mereka untuk tidak percaya, Sehingga bagi mereka, memperjuangkan Papua menjadi sebuah negara sendiri, tetap harus dilakukan. Ini antara lain disampaikan oleh teman-teman saya di Propinsi Morobe.

Masih ada lagi orang-orang lain yang mencoba berpikir dalam konsep Melanesia Raya. Semacam Yamin-nya Pasifik. Mereka menghendaki Papua Barat, Papua Nugini, Fiji, Kepulauan Solomon dan Vanuatu berhimpun dalam satu konfederasi. Kelemahan dari konsep ini adalah mereka mengexcude (mengisolir) orang-orang lain yang juga Melanesia, seperti di Maluku dan Timor. Kelemahan dari konsep ini pernah ditunjukan oleh Mendikbud (waktu itu) Fuad Hassan. Kalau kita mau berhitung, lebih banyak orang Melanesia

(lebih kurang 15 juta) berada di apa yang saat ini merupakan wilayah Indonesia, ketimbang orang Melanesia yang ada di Pasifik Selatan. Jadi berarti konsep Melanesia-Raya harus membongkar "Tembok Berlin" yang ada di dalam buku-buku antropologi antara kawasan Melanesia, Indonesia, Mikronesia dan Polynesia ini. Kalau betul ukurannya adalah ras, maka tentunya konsep Melanesia Raya harus juga meliputi Maluku, NTT dan Timor Timur. Iklim kebebasan berpendapat dan berserikat yang begitu bebas di Papua Nugini memungkinkan orang-orang Papua Barat di sana berdiskusi secara terbuka, menyebabkan mereka akhirnya pecah menjadi tiga kelompok. Mereka hanya bisa bersatu saat main bola.

Jadi, berbicara soal HAM, berarti kita tetap membuka kemungkinan untuk orang lain juga boleh berbicara soal negara Papua Barat. Itu memang konsekuensi. Sama juga, kita tidak boleh meniadakan—ini lebih sulit bagi kita yang Kristen—hak orang untuk berbicara tentang negara Ialam. Dari teman-teman saya yang Islam, persoalan apa itu negara Islam pun, ada sekian banyak interpretasi. Seorang Nurcholis Madjid mengatakan, negara yang menjalankan prinsip-prinsip Islam, yaitu tunduk kepada Tuhan, itulah sebuah Negara Islam. Ini aliran hakiki. Ada lagi melihat negara Islam sebagai negara di mana semuanya diatur menurut Hukum Islam. Kita masih bisa bertanya, apakah yang disebut Hukum Islam itu? Apakah dia Hukum Islam yang sesungguhnya atau Hukum Arab. Misalnya, hukum potong tangan,

apakah itu diatur dalam Qur'an, Hadist ataukah dalam yurisprudensi Arab? Pendapat ini masuk dalam aliran legalistik. Intinya bahwa konsepsi tentang negara Islam harus didiskusikan secara terbuka.

Juga tentang konsep negara Melanesia, masih banyak yang harus dibicarakan. Misalnya, apakah negara itu akan menganut sistem ekonomi kapitalis atau sosialis, dan apakah struktur kenegaraannya unitaris atau federalis. Kelemahan kita sekarang ini adalah karena ini semua tidak boleh didiskusikan. Akhirnya orang menjadi lari ke perjuangan-perjuangan bersenjata, di mana *bullet* (peluru) menggantikan *ballot* (kotak suara), itulah hukum sejarah.

Menurut saya, kita harus menumbuhkan demokrasi di Indonesia dan leluasa berdebat tentang hal itu. Inilah yang dikatakan Buyung berlangsung di Sidang Konstituante. Di sana orang berdiskusi dan berdebat dalam suasana toleransi yang tinggi, tetapi begitu dimacetkan, Komunis dibantai dan Islam dijadikan bahaya. Ini yang merusak Indonesia, banyak dilahirkan cara artifisial untuk membuat pihak yang berbeda dari segi agama, warna kulit dan ideologi merasa bahwa perbedaan itu merupakan maksiat yang harus dihilangkan.

Inilah cara berpikir militer. Saya pernah berdebat sama intel yang datang kerumah saya di Abepura (Jayapura) dia bilang, "Anda harus hati-hati menghadapi ini, menghadapi itu dan segala macam". Saya balik mengatakan, "Pak, logika militer dengan logika sipil berbeda!" Dia heran: "Lho, per-

bedaannya di mana?" Jawab saya: "Militer punya logika, Anda harus mencurigai semua orang sampai terbukti bahwa orang yang bersangkutan bisa dipercayai. Logika sipil begini, Anda harus percaya semua orang sampai anda "ketanggor" (terbukti bahwa orang yang bersangkutan tidak bisa dipercayai, tidak bisa dijadikan kawan lagi!)." "Oh Begitu!" jawab sang intel. Makanya saya menegaskan lagi: "Iya , Bapak dari tadi mengatakan hati-hati pada Yance Hembring, hati-hati sama si ini, hati-hati sama si itu. Mereka itu OPM!" Saya lanjutkan: "Kalau begitu, seluruh orang Papua itu OPM, Pak!" Dia pasti menganggap saya bukan orang Jawa yang benar, sebab orang Jawa yang benar — dalam kacamata tentara tadi — adalah orang Jawa yang patut mencurigai orang-orang Papua.

Kalau tidak keliru, Agu tadi menanyakan, "Apakah yang diinginkan oleh pemerintah Indonesia sehingga selalu menekan hak-hak asasi manusia Papua!" Begitu? Jawabannya itu tadi, yakni fanatisme yang terlalu berpegang bahwa Indonesia itu final. Sehingga upaya berpikir dan mencoba memperjuangkan hal lain oleh orang Papua, merupakan perbuatan terkutuk. Seperti yang diekspresikan Tom Wanggai dan pengikutnya dengan mengibarkan bendera Melanesia Barat. Karena itu merusak jerih payah yang sudah diperjuangkan dengan darah.

Persoalannya, darah berbicara di berbagai front. Orang Indonesia berjuang melawan Belanda dengan darah. Itu menyebabkan orang Indonesia tidak bisa mentolerir segala

macam peluang separatis. Hantu separatisme ini menjadi kacamata yang dipakai untuk melihat semua gejolak yang lain. Semua ekspresi politik orang Papua langsung diartikan sebagai separatisme. Tidak peduli itu ekspresi orang kampung atau orang kampus, orang desa atau orang kota, persoalan menyangkut ide negara atau persoalan babi penduduk yang ditembaki oleh tentara di Paniai dan Oksibil. Dan separatisme berarti dosa berat, dosa sakrilegi, yang ganjarannya, dalam bentuk yang paling ekstrim, adalah hukuman mati.

Kedua, orang-orang yang dekat dengan kekuatan-kekuatan ekonomi yang berbasis di Jawa, lebih senang melihat Papua Barat hanya dari kacamata sumber daya alam minus manusianya. Dugaan saya adalah bahwa statistik Papua Barat, selama puluhan tahun sudah dipermainkan. Bahwa jumlah orang Papua cuma sekian. Saya tidak percaya pada statistik itu. Pengamatan saya terhadap salah seorang petugas sensus di Mamberamo yang konon jadi korban OPM ikut memperkuat hal ini.Angka statistik penduduk Papua Barat hanya akan benar, kalau angka yang dikumpulkan oleh pemerintah diverifikasi dengan angka yang dikumpulkan oleh semua gereja yang ada di Papua Barat. Sebab sistem pencatatan cacah jiwa gereja jauh lebih baik, orang yang lahir, kawin, dan mati, pasti akan tercatat, andaikata dikumpulkan data dari gereja, kemudian dibandingkan dengan data yang ada di BPS (Biro Pusat Statistik), saya khawatir akan tampak ketidakcocokan yang luar biasa.

Tapi mitos bahwa Papua Barat itu kosong, hampir tidak ada penduduknya, itu diperlukan karena Papua Barat dipersiapkan sebagai koloni dari sudut ekonomi. Papua Barat diperlukan sebagi daerah kosong di mana bisa menaruh kelebihan penduduk dari Jawa, dan di mana sumber daya alamya bisa diambil. Permainan statistik ini, bukan hal yang baru dalam sejarah. Israel telah melakukan pemalsuan statistik pada orang-orang Palestina di wilayah Palestina. Edward Said, seorang Palestina beragama Kristen yang jadi Profesor di Amerika, telah membuat penelitian dan menemukan ketidakcocokan data statistik pemerintah Israel ini. Tapi mitos bahwa Kanaan ini tanah kosong yang sudah ditunjukan sebagai Tanah Perjanjian bagi orang-orang Yahudi dan Eropa, itu diperlukan. Mengapa? Sebab apabila ketahuan bahwa penduduknya banyak, maka dari awal sudah bisa dibayangkan konflik-konflik yang bakal muncul, dan betapa tidak mudahnya menggeser penduduk asli.

Jadi Papua Barat diperlukan sebagai koloni dari segi ekonomi, karena strategi pembangunan kita adalah strategi center-periphery. Daerah pinggiran yang menunjang industrialisasi di pusat. Demikianlah, strategi ekonomi kita memang melegitimasikan bahwa Papua Barat harus dikuras. Dan untuk dapat dikuras dengan bebas daerah itu harus dianggap berpenduduk sedikit. Semua hal yang bertentangan dengan ini, dilihat sebagai gangguan dalam kacamata militer. Yang mengganggu sama dengan subversif, dan yang subversif itu sah untuk dieliminasi. Cara eliminasinya bisa berwujud fisik atau pun kultural.

Itu yang dianalisis oleh Fanon. Pada saat penjajah tidak bisa lagi meniadakan penduduk jajahannya secara fisik, dia kemudian mengeliminir mereka secara kultural, dengan mengatakan bahwa mereka tidak punya kebudayaan, atau dengan dalih bahwa kebudayaan mereka lebih rendah. Jadi mitos tentang koteka, Zaman Batu dan lain-lain itu, memang sengaja dipupuk karena mendukung cara berpikir penguasa. ❐

Bab VI

KELUASAAN RANAH PELANGGARAN HAK ASASI MANUSIA DI BUMI KASUARI SEBUAH CATATAN*

I. PAPUA BARAT: PERSOALAN HAM YANG DIHADAPI

PAPUA Barat, belahan barat Pulau Nugini, telah dikategorikan sebagai propinsi Indonesia yang mendapat perhatian hukum yang sedikit. Berbicara atas nama YLBHI, T.Mulya Lubis LLM memberikan kesimpulan itu dalam pertemuan dengan wakil Presiden Umar Wirahadikusuma dan Jaksa Agung Ismail Saleh pada Oktober 1983, setelah mengunjungi propinsi ini untuk memenuhi undangan empat

Uskup Gereja di sana. Karena lokasinya yang terpencil, kontrol dan pengawasan dari Jakarta sangatlah sukar untuk propinsi terbesar dan paling timur Indonesia ini. Itulah sebabnya Lubis sebagai pimpinan YLBHI mengatakan bahwa semua bagian yaitu kepolisian, kantor pengacara, media massa dan lainnya harus mengambil bagian dalam pelaksanaan hukum di Papua Barat. Diputuskan untuk membuka cabang YLBHI di Papua Barat untuk memberikan bantuan hukum secara gratis kepada masyarakat (Kepala Cabang LBH Jayapura yang pertama adalah Bambang Widjajanto, yang di kemudian hari menjadi Ketua YLBHI—GJA). Tapi saat itu, YLBHI mengumpulkan informasi langsung dari Papua Barat dengan perhatian pada hukum dan pelanggaran hak asasi manusia di wilayah ini (Sinar Harapan, 2 November 1983) Artikel ini, yang merangkum beberapa catatan dari lapangan selama tahun 1983-1984, yang sudah maupun yang belum diterbitkan, menggambarkan luasnya jangkauan pelanggaran hak asasi manusia di Papua Barat di waktu itu.

Perampasan Kebebasan

Ditangkap oleh militer menjadi hal rutin di Papua Barat, setelah pasukan Kopassandha (Komando Pasukan Sandi Yudha, kini Kopassus) ditempatkan di sana untuk menumpas gerakan OPM (Organisasi Papua Merdeka).

Bulan September 1983, gelombang penangkapan dimulai oleh anggota Kopassandha yang menjemput A. Demotekai berumur sekitar 60 tahun yang sudah pensiun dari

bagian hukum di Kantor Gubernur Papua Barat. Sebelumnya, dua orang mahasiswa Universitas Cendrawasih (Uncen), John Rumainum dan Timo Kambu ditangkap oleh Kopassandha dan diinterogasi selama 3-4 minggu. Mula-mula mereka ditahan di rumah penahanan Sentani dan selanjutnya di pusat penahanan Panorama di Jayapura ibukota propinsi. John dan Timo kemudian dibebaskan tapi di bulan November mereka ditahan kembali. Timo kemudian dibebaskan, tapi Arnold Ap (38 tahun) dan Demotekai masih berada di Panorama, bersama sekitar 20 tahanan lain. Menurut keterangan Komandan Kopassandha, Letnan Kolonel Syahrul Awal kepada atasan Arnold di Uncen, penyanyi Papua yang terkenal ini kemungkinan terlibat dengan kegiatan OPM di Genyem (Nimboran).

Pada saat yang sama ada mahasiswa Uncen yang juga ditangkap di Abepura untuk kedua kalinya. Constant Ruhukail diinterogasi selama satu hari. Bekas siksaan akibat interogasi di bulan November 1982 oleh Kopassandha masih membekas, pada saat catatan ini ditulis. Waktu akan diinterogasi, ia dibujuk untuk keluar dari rumahnya oleh militer berpakaian sipil pada pukul 11.30 tengah malam dengan pesan palsu dari rektor Uncen.

Sebelumnya, awal 1983, mahasiswa Uncen lain, Yulianus Degei, juga ditangkap dan ditahan sekitar dua bulan oleh militer di Port Numbay, dengan tuduhan terlibat OPM. Tentu saja, tidak ada kompensasi yang diberikan untuk seluruh semester yang sudah dihabiskan di tempat penahanan serta

trauma yang terpatri dalam pikiran mahasiswa muda tersebut.

Penangkapan dan penahanan tidak hanya terjadi di ibukota propinsi tapi juga di kecamatan. Tahun 1982 seorang kepala desa di pulau Biak ditahan selama tiga bulan setengah, dengan tuduhan mengumpulkan dana untuk OPM. Kenyataannya, E. Rumansara mengumpulkan dana dari anggota jemaah gereja untuk perayaan Natal dalam kapasitasnya sebagai sekretaris pada gereja protestan Bosnik. Untung saja dengan lobi aktif yang dilakukan oleh anaknya, Ir. Agus Rumansara, orang tua ini dilepaskan dari tahanan.

Menunggu proses pengadilan kadang bisa membuat seseorang frustrasi. Masih dalam tahun yang sama, mahasiswa Uncen yang terlibat dalam peristiwa penaikan bendera OPM di Port Numbay pada bulan Juli 1982, termasuk yang beruntung karena diadili lewat pengadilan terbuka. Tapi sekelompok perempuan yang terlibat dalam peristiwa serupa tahun 1980 harus menunggu sampai tiga tahun sebelum dibawa ke pengadilan. Pemimpin dari kelompok perempuan kampung Ormu yaitu ibu Persila Yakadewa telah menghabiskan tiga tahun di penjara bersama saudara perempuannya dan juga suaminya, Paulus Kenop, serta tiga anak mereka. Satu dari anaknya dilahirkan di penjara. Persila dijatuhi hukuman lima tahun, sedangkan aktivis perempuan yang lain mendapat hukuman masing-masing tiga tahun. Artinya, mulai saat itu Persila masih harus menjalani hukuman dua tahun lagi.

Penahanan politis dan intimidasi bukan hanya satu-satunya bentuk pelanggaran hak asasi manusia di Papua Barat. Penyiksaan fisik—mulai dari pemukulan sampai pembunuhan—merupakan bentuk yang populer di propinsi ini. Pada sebuah hari libur umum (hari PGRI) tanggal 26 November 1983, Kepala Dinas Kehutanan tingkat propinsi, Abner Komboi dipukul di depan istri dan anaknya oleh anggota militer dari Kodam XIV Hasanuddin. Kesalahannya adalah, hari Sabtu yang harusnya menjadi hari piknik keluarga, Komboi tidak bisa menahan diri untuk menegur para penebang kayu yang memotong pepohonan di tempat yang bukan semestinya.

Para penebang kayu yang bekerja untuk PT Hanurata (kongsi keluarga Suharto dengan partner dari Malaysia), kembali ke barak mereka dan meminta dukungan dari anggota militer Kodam Hasanuddin yang ada di Arso. Maklumlah, para penebang kayu dan militer itu sama-sama berasal dari Sulawesi Selatan. Dibakar oleh sentimen etnis, militer itu langsung mendatangi mobil Komboi untuk memberikan pelajaran kepada sang kepala dinas. Pada hari Senin berikut, Komboi melaporkan peristiwa itu kepada Pangdam XVII, Brigjen RK Sembiring Meliala, yang menjanjikan akan mengambil langkah-langkah selanjutnya secepat mungkin.

Apa langkah selanjutnya yang diambil, tidak jelas. Tapi yang jelas, kejadian di Arso pada hari Sabtu itu bukanlah

satu-satunya peristiwa di mana pegawai negeri asal Papua Barat dilecehkan oleh anggota militer dari pulau lain. Beberapa bulan sebelumnya, Rumainum, Kepala Biro Kependudukan dan Lingkungan Hidup (KLH) di kantor gubernur ditembak oleh anggota militer ketika meninggalkan proyek transmigrasi dekat Genyem, karena dianggap ngebut. Untung saja hanya mobil jipnya yang kena.

Tahun sebelumnya, Bupati Jayapura, Baas Youwe, dihentikan dengan tidak sopan oleh militer, pada malam hari di Jayapura setelah Bupati ini kembali dari perjalanan ke Arso. Dia mendapat peringatan dari seorang anggota Kopassandha karena mengendarai mobil seorang diri tanpa ajudan dan tanpa supir yang ditugaskan menjaga dan mengawasinya. Untungnya peristiwa ini terjadi di jalanan umum di Port Numbay. Selain itu, insinyur pertanian lulusan Wageningan, Belanda itu merupakan tokoh terkenal karena merupakan pendiri kesebelasan Persipura, sehingga intel berpakaian sipil itu diam-diam menghilang di tengah-tengah kerumunan massa yang mulai mengelilingi mobil sang bupati.

Akibat peristiwa itu terhadap pegawai negeri asal Papua Barat sangatlah buruk. Menurut mereka, jika pegawai negeri tingkat tertinggi asal Papua Barat saja bisa begitu mudah ditangkap, diinterogasi dan bahkan dilecehkan secara fisik oleh militer, maka akan jauh lebih baik untuk tinggal di dalam rumah setelah jam kantor dan tidak pergi ke ladang. Bahkan ada yang mengatakan: "Di Papua Barat ini, ada daerah basis yang pasti yang sangat berbahaya bagi kita seperti Arso

dan Genyem. Sehingga akan jauh lebih baik untuk menghindari bepergian ke tempat tersebut".

Tapi reaksi para pemuda Papua lain lagi. Mereka bertanya: " Jika anggota militer Hasanuddin hanya melindungi orang Bugis-Makasar (Sulawesi Selatan) dan Kopassandha serta Diponegoro (Jawa Tengah) hanya melindungi transmigran asal Jawa, siapa yang akan melindungi masyarakat pribumi Papua?" Pertanyaan itu timbul dari ketidakpercayaan terhadap militer, khususnya kepada Pangdam, seorang Batak Kristen yang memprakarsai 'kebijakan senyum'.

Untuk penghuni perkotaan asal Papua Barat, konfrontasi dengan militer masih dapat dihindari. Tapi bagaimana dengan masyarakat desa, khususnya di daerah Nimboran di mana pertikaian antara militer dengan para gerilyawan bersenjata masih berlangsung? Bulan Juli tahun 1983 dilaporkan bahwa tiga pemberontak anggota OPM yang menyerah dipindahkan dari Genyem kemudian ditembak. Tidak lama kemudian peristiwa itu dilaporkan kepada Brigjen Sembiring. Orang-orang Kopassandha yang menembak para pemberontak yang menyerah ini dipindahkan dari Genyem dan keluarga almarhumah diberikan sejumlah uang duka dari sang Jendral.

Tapi mahasiswa Uncen bernama Rabahiam Nian yang melaporkan peristiwa itu kepada Pangdam malah dimasukkan dalam daftar hitam Kopassandha. Ketika dia kembali melaporkan peristiwa pembunuhan terhadap seorang kepala suku, Derek Mebri (60 tahun) bulan Desember 1983

kepada Brigjen Sembiring, tanah menjadi terlalu panas di bawah kaki Rahabiam. Ia melarikan diri dari Abepura karena takut pada pembalasan Kopassandha.

Ketakutan di kalangan orang Papua Barat tidak hanya kepada militer tapi juga kepada polisi, terutama di tempat terpencil seperti Asmat sebelah selatan Papua Barat. Di daerah itu polisi menjadi penjaga sekaligus pelindung kepentingan perusahaan perkayuan. Seperti dilaporkan kepada Komisi Hak Asasi Manusia Keuskupan Agats-Asmat, penduduk desa di Amborep (kecamatan Atsy) dan Pupisy (kecamatan Sawa-Erma) dipaksa oleh polisi menebang pohon untuk pengusaha yang secara resmi mendapatkan ijin penebangan kayu dari Jakarta di area Asmat.

Kemudian ketika Komisi HAM itu membagikan kuesioner kepada masyarakat untuk mengumpulkan pandangan mereka tentang praktek penebangan kayu itu, tiga orang polisi memukul Yufen Biakai tanggal 7 Oktober di Sawa Erma. Yufen Biakai adalah satu-satunya anggota suku Asmat dalam komisi itu. Ironisnya, polisi yang melakukan pemukulan ini adalah orang Papua karena perintah atasan.

Ketua Komisi HAM Agats-Asmat, Pastor A. Istiarto OSC telah melaporkan pengalaman Yufen kepada Kapolda Papua Barat. Kolonel (Pol.) Suwarso berjanji akan mengambil langkah-langkah yang diperlukan. Tetapi orang Papua lebih banyak kecewa dengan proses hukum meskipun telah disahkannya Kitab Undang-undang Hukum Acara Pidana (KUHAP) yang baru tahun 1981, yang membatasi kemung-

kinan penyalahgunaan kekuasaan oleh polisi. Tetapi hukum tersebut belumlah dilaksanakan di Papua Barat.

Tekanan Pengusaha dan "Pamflet Subversif"

Bentuk pelanggaran HAM yang paling umum di Papua Barat adalah penahanan dan perlakuan yang tidak wajar. Tapi ada cara yang lebih canggih seperti yang dialami oleh Yowel Maitindom, seorang bekas aktivis buruh berumur 26 tahun. Bulan Agustus tahun 1982 bersama dengan empat orang Papua lainnya, Yowel membuat petisi kepada manajemen perusahaan penebangan kayu PT Hanurata yang berisi penuntutan upah yang lebih baik dan fasilitas untuk 66 orang buruh asal Numbay yang bekerja di perusahaan itu. Mereka merasa dianaktirikan dibandingkan dengan buruh asal Kalimantan dan Malaysia yang baru direkrut oleh perusahaan.

Majalah Berita Oikoumene (BO) terbitan DGI (kini, PGI) di Jakarta edisi Februari 1983, memuat wawancara saya dengan Maitindom lengkap dengan fakta dan angka. Tapi ketika menejer Hanurata, seorang Kristen Papua membaca artikel tersebut, Yowel dihadapkan pada dua pilihan: menyangkal informasi yang diberikan kepada BO secara terbuka lewat surat kepada redaksi, atau mengundurkan diri dari perusahaan.

Yowel memilih yang terakhir, dan secara konsekuen harus meninggalkan barak perusahaan. Ia kemudian meninggalkan Port Numbay dan bekerja sebagai penginjil di pedalaman Papua Barat. Cabang FBSI (kini, SPSI) setempat, yang

dikuasai oleh pemerintah dan pengusaha, tidak melakukan pembelaan terhadap buruh itu.

Dari kamp penebangan kayu di Port Numbay kita kembali ke Asmat. Komisi HAM Keuskupan Agats-Asmat juga harus menghadapi tekanan atas usahanya untuk meroleh opini publik. Kuesioner yang dibagikan di kecamatan Atsy dan Agats dicap sebagai "pamflet subversif". Lewat pesan radio kepada para camat, Bupati Merauke Yakob Patippi (kemudian jadi Gubernur Papua Barat) dan intel militer kemudian meminta Komisi HAM dan Uskup Agats-Asmat untuk menyerahkan kuesioner dan kesimpulan yang didapat dari pengumpulan pendapat rakyat tersebut.

Setelah menghapus semua nama responden, Uskup Alphonso Sowada OSC akhirnya menyerahkan data kasar dan hasil tabulasinya kepada intel Kodam. Dan sebagai pembalasan terhadap kampanye kesadaran publik ini, Bupati Patippi meminta Kepala SD Agats F.X. Baidi, yang juga aktif terlibat dalam Komisi HAM Keuskupan, untuk dipindahkan ke ibukota Kabupaten Merauke. Permintaan dengan memo bertulisan tangan Bupati itu sangat tidak umum terjadi (Kompas, 23 November 1983). Akibat tekan-tekanan seperti itu banyak orang Papua Barat menjadi stres terus-menerus.

Pelanggaran Hak-Hak Budaya

Konsep hak-hak budaya telah dielaborasi pada diskusi di Taman Ismail Marzuki (TIM), Jakarta, tanggal 5 Desember 1983. Dalam perbincangan bagaimana pemikiran sempit pem-

bangunan ekonomi Indonesia melanggar hak-hak budaya etnis minoritas, T. Mulya Lubis dari YLBHI memberikan contoh suku Asmat dan Marind di Papua Barat yang hak-hak adat atas tanahnya dikorbankan demi pembangunan (Kompas, 7 Desember 1983).

Orang Asmat harus menyerahkan hak-hak tersebut untuk mengijinkan perusahaan penebangan kayu memperkosa hutan mereka, sementara orang Marind di daerah Merauke harus menyerahkan lahan berburu mereka untuk mengijinkan ribuan petani Jawa menetap di sana. Seorang kepala suku Marind menyatakan di depan pastor di Merauke bahwa mereka "dimusnahkan secara pelan-pelan dari tanah mereka sendiri."

Contoh pelanggaran hak-hak budaya lain adalah pengalaman suku Ormu dan Tabla di kaki Pegunungan Cyclops dekat Port Numbay. Mereka menentang rencana pemerintah untuk mengeksploitasi gunung sakral mereka untuk pertambangan nikel, kobalt, dan bahan-bahan mineral lain. Sebelum pertambangan dibuka, orang-orang Ormu - penjaga tambang kapak batu tradisional - melakukan protes yang sia-sia terhadap penembakan burung dan penyu secara semberono oleh militer yang menjaga tim survei pertambangan mineral sekitar kampung tersebut.

Hanya dalam satu bulan (Juli-Agustus 1983) para serdadu menembak tiga ekor burung cendrawasih, enam ekor enggang, empat ekor burung nuri dan kakatua, dua ekor penyu hijau dan 30 butir kelapa. Orang-orang kampung yang melakukan protes itu kemudian diintimidasi, dipukul, dan

bahkan ada yang ditembak, meskipun untungnya tidak ada yang terluka.

Contoh masyarakat Ormu ini hanya satu dari banyaknya tindakan militer dan polisi yang mengumpulkan bulu cendrawasih dan kulit buaya untuk menyuap atasan mereka supaya bisa naik pangkat.

Walhasil, masih akan adakah sumberdaya alam yang dapat diwariskan kepada generasi Papua Barat mendatang dan dapat menjadi dasar kebudayaan suku-suku ini?

II. PENANGKAPAN ONDOAFI ORMU, SOLEMAN NARI

Hari Selasa, 5 Juni 1984, orang-orang di kampung Ormu, sebelah barat Port Numbay dikejutkan oleh deru helikopter tentara yang mendarat di pantai laut kampung itu. Komandan Kopassandha Papua Barat turun dari heli, menemui anak buahnya yang 15 orang di Ormu Satu. Apakah mau merayakan hari lingkungan hidup di sana? Ternyata sebaliknya. Sesepuh Dewan Adat Kampung Ormu, Soleman Nari, yang setahun sebelumnya menerima penghargaan Kalpataru untuk usaha penyelamatan lingkungan, justru pada hari itu dibawa oleh sang komandan untuk diperiksa di Kosatgas Cendrawasih XIII di Port Numbay.

Sampai pertengahan Juni 1984, kepala adat suku Ormu yang wilayah adatnya meliputi separuh Pegunungan Cyclops, belum juga pulang ke rumah. Sehingga diduga ia masih mendekam dalam tahanan Kopassandha di bekas bar Panorama di bilangan Polimak, Port Numbay.

Mengapa ia ditahan dan diperiksa oleh satuan elit Angkatan Darat itu? Menurut dugaan sementara pihak, mungkin ia dicurigai pihak keamanan karena sangat dekat dengan bekas Kepala Museum Antropology Uncen, Arnold C.Ap yang ditembak mati ketika mencoba melarikan diri dari tahanan Kodak, 26 April 1984. Hal itu tidak mengherankan, sebab Soleman Nari adalah seorang tokoh adat masyarakat Jayapura, juru kunci tambang batu dekat Ormu dari mana dihasilkan kapak-kapak batu (ja) bernilai tinggi yang hingga waktu itu masih dipakai sebagai mas kawin oleh suku-suku penduduk asli Numbay.

Di seluruh daerah Numbay, hanya Nari yang mampu mengasah kapak batu bernilai sampai ribuan rupiah. Ia juga yang paling tua di antara kepala-kepala marga besar (tubwe) suku Ormu, sehingga penghargaan Kalpataru 1983 untuk Dewan Musyawarah Adat Kampung Ormu berupa piala bersepuh emas dan uang Tabanas Rp 5 juta, diserahkan oleh Pemerintah ke tangan Soleman Nari. Namun sejak sebelum menerima Kalpataru, Nari sudah sering ke Museum menemui Arnold Ap untuk bertukar pikiran masalah sosial budaya masyarakat Jayapura.

Urusan Kalpataru itulah yang sejak setahun belakangan agak memperuncing hubungan antara Nari sebagai pemimpin informal di kampung itu dengan Kepala Desa Newa, Yakadewa, yang membawahi kampung Ormu. Misalnya, undangan bagi Nari untuk berangkat ke Jakarta guna menerima Kalpataru dari tangan Presiden Suharto, 6 Juni 1983,

tidak diteruskan oleh Kepala Desa kepada yang berhak, melainkan dia sendiri yang berangkat bersama Camat Depapre. Kemudian, permintaan pinjaman Rp 1 juta oleh Kepala Desa dan Sekretarisnya pada Soleman Nari sebagai pemegang deposito Tabanas Rp 5 juta, ditolak oleh sang kepala adat (tubwe).

Dengan alasan: uang itu hanya dapat dikeluarkan untuk urusan lingkungan hidup, dan melalui rapat para kepala marga yang terhimpun dalam dewan adat. Soleman Nari juga menerima hadiah radio dari Menpen Harmoko, yang pernah pula diminta oleh Kepala Desa, tapi ditolak. Sementara piala Kalpataru sendiri tidak disimpan di Balai Desa atau di rumah Kepala Desa, melainkan di rumah sang kepala adat. Berbagai kerikil kecil ini membuat sang kepala desa mulai mencari-cari kesalahan sang kepala adat, untuk dilaporkan pada penguasa keamanan di Jayapura.

Turis Asing

Persahabatan antara Soleman Nari dengan Arnold Ap yang dicurigai sebagai simpatisan OPM, merupakan titik lemah yang sudah dieksploitir oleh Kepala Desa Yakadewa. Kebetulan pula, menjelang usaha pelarian tokoh budayawan muda Arnold Ap dari tahanan polisi di malam Paskah 1984, Soleman Nari mendapat tamu yang juga dicurigai sebagai simpatisan gerakan terlarang itu, yakni Yan Pieter Ap. Guru lulusan Program Diploma Uncen yang pernah aktif dalam kelompok Mambesak pimpinan Arnold Ap, dikabar-

kan telah lari dari tempat tugasnya di Senggi, dan sudah berminggu-minggu bersembunyi di hutan pegunungan Cyclops bersama enam orang tentara asal Papua Barat yang melakukan desersi. Pada satu hari, guru Ap yang rupanya sudah tak tahan tinggal di hutan turun ke kampung bersama dua orang temannya, dan bertandang ke rumah kepala adat Ormu itu. Soleman Nari, yang memang sudah kenal guru itu, menyambut tamunya dengan ramah karena disangkanya baru datang dari Jayapura.

Tahu-tahu keesokan harinya Yan Piet Ap bersama keenam temannya dibawa oleh Kopassandha ke Jayapura di mana dia pun sempat mendekam dalam sel-sel pemeriksaan di Panorama. Kini, orang ini sudah bebas berkeliaran di Jayapura dan Abepura, setelah sebelumnya dia dihadirkan dalam forum penyampaian keterangan tentang usaha pelarian almarhun Arnold Ap yang diselenggarakan oleh tentara, 10 Mei 1984, orang menduga, dia sudah dipakai sebagai informan. Masalahnya, informan-informan ini sering kali memberikan keterangan yang mengakibatkan orang lain dijebloskan dalam tahanan, demi menyelamatkan kulit kepala sendiri. Selain sering mendapat tamu dosen dan mahasiswa Uncen, yang telah mencalonkannya sehingga mendapat Kalpataru 1983, Nari sering didatangi oleh tamu-tamu asing yang ingin mengetahui seluk-beluk kapak batu serta adat istiadat daerah Numbay lainnya. Sebagai 'tuan tanah' hampir separuh wilayah hutan cagar alam Pegunungan Cyclops, kepala adat ini juga sebuah 'kamus berjalan' tentang fauna

dan flora Pegunungan Cyclops dan kawasan pesisir Samudra Pasifik itu. Makanya, tim film Jepang, orang-orang Perancis, ahli-ahli biologi World Wildlife Fund (WWF) dari AS dan Inggris, dan entah turis-turis asing siapa lagi pernah bertandang ke rumah panggungnya di kampung Ormu.

Popularitas kepala adat yang fasih berbahasa Indonesia dan senang membeberkan seluk beluk kebudayaan daerah Numbay, ikut menumbuhkan kecurigaan orang-orang yang kurang senang padanya. Walhasil, info-info yang masuk ke file Kopassandha di Kosatgas Candrasa XIII di Panorama di daerah Polimak, Port Numbay akhirnya sudah cukup tebal untuk mendorong sang komandan sendiri datang 'menjemput' Soleman Nari di Ormu.

Protes Penembakan Cendrawasih.

Bukan baru pertama kali sang kepala adat berurusan dengan pemerintah, misalnya di bulan Agustus 1983, atas nama Dewan Musyawarah Adat Kampung Ormu, Soleman Nari melayangkan surat kepada Menteri Negara KLH dan Kakanwil Dep. Pertambangan & Energi Propinsi Irian Jaya yang memprotes penembakan satwa terlarang oleh regu pengawal tim survai pertambangan yang berpangkal di Ormu waktu itu. Menurut laporan Soleman Nari pada Menteri Emil Salim—yang diperkuat pula oleh kelompok pemuda pelestari lingkungan Ormu, Grup Lestari Rafeni-Rara—para pengawal dari Yonif 751 Kodam XVII/Cendrawasih telah menembak mati tiga ekor Cendrawasih, enam

ekor burung rangkong, dua ekor burung kakatua putih, seekor burung nuri, seekor kuskus, dan dua ekor anak penyu belimbing. Selain itu, para petugas dilaporkan telah memetik 30 buah kelapa tua dan muda dengan peluru senjata api mereka. Sebagian binatang itu ditembak untuk dimakan. Namun Cendrawasih, nuri, dan penyu belimbing semuanya diawetkan dengan suntikan air keras.

Tak ada yang lebih menyakitkan hati tubwe Nari beserta pemuda-pemuda pendukungnya, ketimbang penembakan burung-burung Cendrawasih itu. Sebab, seperti diutarakan Soleman Nari dalam suratnya kepada Kakanwil Pertambangan Propinsi Papua Barat, tanggal 25 Agustus 1983:

> "Burung Cendrawasih adalah satu-satunya burung (semacam ini) dan tidak ada duanya di dunia. Secara tradisional melambangkan mahkota atau lambang kebesaran sang Tubwe/Ondoafi. Ternyata tiga ekor telah mati dalam bara peluru, oleh sebab itu ditinjau dari segi adat-istiadat perlu diselesaikan tiga kali dari ketentuan BAB VII Pasal 22 (UU No. 4/1982) ayat 1".

Atau, seperti dijelaskan dalam brosur Kalpataru 1983 terbitan Kantor Menteri Negara Kependudukan dan Lingkungan Hidup:

> "Adat melarang perburuan burung kuning (Cendrawasih), kecuali untuk keperluan khusus yang diwajibkan oleh adat kebiasaan yang bersifat magis. Larangan adat ini sejalan dengan keinginan pemerintah untuk melindungi satwa-satwa tertentu dari kepunahan, termasuk burung Cendrawasih. Selain itu, adat di sini menganggap penyu sebagai hewan suci, sehingga selamat dari perburuan."

Sayangnya keluhan Ondoafi Nari ternyata hanya dianggap sepi saja, baik oleh Kakanwil Pertambangan Irian Jaya maupun Menteri Emil Salim di Jakarta. Pemimpin Grup Lestari Rafehi-Rara pun telah bertemu dengan pihak Kodam XVII/Cendrawasih di Port Numbay serta Komandan Rayon Militer Depapre yang membawahi daerah Ormu, namun para petugas keamanan dari Yonif 751 pengawalan tim survei itu tidak dikenakan sanksi apa-apa. Namun dari sudut sang kepala adat, yang boleh jadi merasa berani berjuang di bidang kelestarian lingkungan hidup karena sudah mendapat penghargaan Presiden R.I serta didukung oleh kelompok-kelompok pecinta alam dan kebudayaan di Jayapura dan Abepura, surat-surat protesnya ikut menambah antipati pihak-pihak tertentu kepadanya.

Tongkat dan Bendera

Suasana yang meliputi Ondoafi Nari itu memang sungguh tidak menguntungkan. Di satu pihak Ormu dikenal sebagai salah satu pusat kebudayaan kapak batu dan menonjol di bidang pelestarian lingkungan, namun dalam kacamata aparat keamanan di Papua Barat kampung itu merupa-

kan titik merah di peta tentara. Seluruh jalur hutan dari Ormu sampai Tanjung Tanah Merah di lereng utara Pegunungan Cyclops dianggap tempat persembunyian OPM, yang dapat berhubungan langsung dengan pendukung-pendukung mereka di Papua Nugini (PNG) lewat Samudera Pasifik. Sehingga kampung-kampung di kawasan Cyclops Utara itu silih berganti dijaga oleh satuan-satuan Yonif 751, Laksusda Irja, Kodam XIV/Hasanuddin, Kodam XIII/Merdeka, dan kini Kopassandha sendiri. Di hampir setiap kampung ada satu regu Kopassandha yang menjaga keamanan, baik menghadapi musuh dari luar maupun dari dalam. Tak terkecuali Ormu.

Reputasi yang negatif itu diperoleh orang Ormu dan Tabla (Tanah Merah), mungkin karena daerah sebelah utara Pegunungan Cyclops ini sudah seringkali menjadi ajang gerakan-gerakan ratu adil. Seperti misalnya gerakan "agama tongkat" yang muncul di Nagasawa, kampung tetangga Ormu yang satu suku, satu bahasa, dan sama-sama termasuk Desa Newa, Kecamatan Depapre. Namun peristiwa itu sudah lama berlalu, yang masih lebih segar dalam ingatan pemerintah maupun orang Ormu sendiri adalah aksi pengibaran bendera "Papua Barat" oleh enam orang perempuan Ormu di depan Kantor Gubernur Papua Barat, 4 Agustus 1980 pagi. Tindakan itu dipelopori oleh Persila Yakadewa, seorang wanita muda dari Kampung Ormu yang sudah tinggal di kota Jayapura dan menikah dengan seorang lelaki Merauke, Paulus Kenop.

Konon menurut pengakuannya, Persila menerima bendera OPM itu dari Yance Hembring, pimpinan gerilya yang

bermarkas di hutan-hutan Nimboran/Kamtuik-Gresi, yang membujuknya untuk mengibarkan bendera itu di depan kantor Gubernur. Dengan catatan, bahwa dalam waktu 24 jam pasukannya akan menyerbu Port Numbay. Maka menjelang kejadian itu, Persila pulang ke Ormu dan mengajak lima orang perempuan muda—Barbalina Ikari, Merry Yarona, Vonny Yakadewa, Renny Yakadewa, dan Dominggas Fisirewa-Yakadewa— ikut dalam aksi itu. Gara-gara tindakan itu, keenam perempuan Ormu itu langsung ditahan oleh Pomdam XVII bersama suami Persila, Paulus Kenop. Hampir tiga tahun lamanya ketujuh orang itu ditahan di tempat penahanan CPM di Kloofkamp, Jayapura, dan baru di bulan Juli 1983 ke-enam perempuan itu diadili. Persila kena vonis 5 tahun penjara, dan mendekam dalam Lembaga Pemasyarakatan Abepura, sementara suami dan seorang anak mereka masih menanti di luar. Lina, Mery dan Vonny di vonis 4 tahun penjara, sementara Renny dan Dominggas hanya tiga tahun.

Boleh jadi, Ondoafi Nari pun dikait-kaitkan dengan aksi Persila Yakadewa dkk, walaupun dari sudut perkerabatan ada orang lain yang lebih dekat pertalian keluarganya dengan perempuan-perempuan Ormu itu.

III. STIGMA OPM DAN PENAHANAN

Sampai hari Natal 1983, sedikitnya 20 orang mendekam dalam tahanan aparat keamanan di Port Numbay. Di antara mereka termasuk seorang pegawai Gubernur Titus Dansidan dari Biro Pembinaan Mental Spiritual dan seorang pen-

siunan pegawai Kantor Gubernur A. Demotekay, pensiunan staf Biro Hukum yang tanahnya dibebaskan untuk kepentingan proyek transmigrasi Nimbokrang I di akhir 1970-an.

Penahanan Dansidan, mengejutkan banyak orang di Jayapura. Sebab pegawai Kantor Gubernur yang sudah berusia lanjut itu, kelahiran daerah Sarmi, adalah bekas pejuang pembebasan Irian Barat yang sangat pro Indonesia dan juga tidak pro OPM (Organisasi Papua Merdeka). Makanya Dansidan dipercayai sebagai staf Biro Pembinaan Mental Spiritual Kantor Gubernur Papua Barat. Orang juga merasa kasihan terhadap Demotekay yang sudah tua dan sudah pensiun.

Kalangan Universits Cendrawasih pun tak luput dari arus penahanan itu. Mula-mula, dua mahasiswa dari bulan Agustus-September 1983 ditahan. Kemudian 30 November Kepala Museum Antropologi Uncen Arnold C.Ap ditahan.

Selanjutnya praktek pemukulan, penganiayaan dan bahkan pembunuhan oleh oknum-oknum yang berwajib sebagai bentuk lain yang semakin populer di propinsi terjauh dari Jakarta ini. Pada 24 November 1983, Kepala Dinas Kehutanan Papua Barat dipukul oleh beberapa oknum tentara di daerah Arso, Jayapura, karena menegur mandor PT Hanurata, sebab para karyawan Hanurata menebang rata pohon-pohon di luar batas areal yang ditentukan. Perusahaan penebangan kayu milik orang Jakarta itu yang mendapat areal konsesi seluas 178 ribu Ha di Kabupaten Jayapura, juga mendapat kontrak land-clearing (pembukaan lahan) proyek-proyek transmigrasi Koya dan Arso. Namun seperti diper-

goki oleh sang Kepala Dinas, karyawan Hanurata dan beberapa penebang liar juga menebang rata pohon-pohon di luar batas areal transmigrasi.

Kejadian itu membuat orang bertanya-tanya, kalau seorang pejabat teras dapat diperlakukan begitu kasar oleh aparat keamanan bagaimana perlakuan terhadap orang kampung?

Dari belantara Asmat di selatan Papua Barat juga didapat laporan bahwa Kepala Museum Keuskupan Agats Asmat Yufen A. Biakai 7 Oktober 83 dipukuli tiga polisi di luar pos kecamatan Sawa-Erma. Alasannya, Biakai tidak membawa surat jalan antarkecamatan yang diharuskan dan mengganggu ketertiban di kecamatan itu, dengan menyebarluaskan angket jajag pendapat rakyat tentang kegiatan penebangan hutan di Asmat (Sinar Harapan, 24 Oktober 1983). Peristiwa itu pun telah dilaporkan oleh Ketua Panitia Hak-hak asasi Manusia Keuskupan Agats Asmat Pastor A. Istiarto, OSC, kepada Kadapol Kodak XVII Irja akhir November 1983.

Tindak lanjut laporan masih ditunggu, sebab setelah peristiwa pemukulan Yufen Biakai, Kepala Sekolah Dasar YPPK (Katolik) di Agats digeser dari kedudukannya dengan sepucuk memo tulisan tangan Bupati Merauke. Sang Kepala Sekolah, F.X Baidi dituduh mengeruhkan suasana di Agats dengan ikut menyebarkan angket itu. Sebelumnya pada 26 September 1983, Baidi dan Yufen menuntut pembayaran upah penebangan kayu rakyat kepala Camat Agats yang selalu berdiri di belakang pengusaha hutan PT Metropolitan Utama Timber dan bukan di belakang rakyatnya sendiri.

Sementara itu atas desakan Camat Atsy beberapa orang kepala desa mengirim surat melalui Camat untuk melarang Ketua Panitia Hak-hak Asasi Manusia Keuskupan Agats Asmat kembali ke posnya sebagai pastor paroki Atsy.

Nasib Margasatwa

Peluru para abdi kepentingan umum sudah banyak merenggut nyawa margasatwa di Papua Barat yang begitu erat hubungan dengan kebudayaan penduduk asli. Di sabana-sabana sekitar Merauke, ribuan ekor rusa dibantai. Di hulu Sungai Maro, senjata api milik polisi digunakan untuk menembak burung Cendrawasih, baik oleh pemilik senjata itu sendiri maupun oleh penduduk dengan sistem bagi hasil.

Sepintas lalu, banyak orang yang melihat kaitan antara perlindungan margasatwa dengan penegakan hak-hak asasi manusia Papua Barat. Namun bagi masyarakat-masyarakat adat, hutan laut dan seluruh isinya yang berenang, terbang, dan berjalan atau melata di tanah maupun yang tetap tegak di tempat, merupakan kebutuhan dasarnya. Baik untuk makan, pakaian, papan, hiburan dan kerohanian.

Makanya kalau masyarakat Asmat menolak penebangan kayu di hutan ulayat mereka secara semena-mena olah para pemegang HPH atau suku-suku penghuni kawasan pegunungan Dafonso Utara menolak perburuan liar oleh anggota ABRI maupun penambangan biji nikel, cobalt dan batu pualam oleh PN Aneka Tambang, mereka tak dapat serta merta dicap GPK (Gerakan Pengacau Liar) atau OPM.

Tak mengherankan bahwa T. Mulya Lubis, SH.LLM, Ketua Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI) setelah tatap muka dengan Jaksa Agung Ismail Saleh 30 Oktober lalu, mengatakan bahwa Papua Barat dapat dikategorikan sebagai 'daerah yang paling rawan hukum di Indonesia'.

Karena terlalu banyaknya pelanggaran hukum yang terjadi di wilayah tersebut, sehingga dalam waktu dekat LBH akan membuka kantor cabang guna memberikan bantuan hukum secara cuma-cuma. Saat ini pengumpulan data dari pelanggaran-pelanggaran yang terjadi di daerah tersebut sedang dilakukan (Sinar Harapan, 2 November 1983).

Di kemukakan, propinsi tersebut jauh dari pusat sehingga sulit untuk melaksanakan kontrol ataupun melakukan pengawasan. Untuk itu Mulya Lubis berpendapat semua pihak baik Kejaksaan, Kepolisian, Pengacara, media pers maupun instansi-instansi lainnya, diharapkan untuk mengambil bagian dalam rangka penegakan hukum di wilayah ini. Kalau tidak, menurut Mulya Lubis, Papua Barat akan lebih parah lagi dan ini akan merusak citra hukum.

Hilangkan Akar-akar Kekerasan

Penahanan atau perampasan kebebasan selama berminggu-minggu atau kadang-kadang berbulan-bulan, tidak terlalu asing di Papua Barat. Seorang Kepala Desa di Biak tahun lalu ditahan tiga bulan dengan tuduhan terlibat OPM dan mencari dana untuk organisasi terlarang itu. Padahal

dia hanya mengumpulkan dana untuk Natalan jemaat gereja di mana dia menjadi sekretarisnya. Setelah berbulan-bulan ditahan, akhirnya dia dibebaskan tanpa tuduhan kepadanya dapat dibuktikan. Dua orang pamong desa kecamatan yang ditahan bersamanya sampai saat ini masih mendekam dalam tahanan di LP Abepura.

Pemukulan oleh oknum-oknum petugas resmi pun tidak aneh. Seorang lelaki Papua Barat bernama Mimi Fatahan dibunuh oleh petugas bersenjata api antara Genyem dan Sentani setelah dicurigai menjadi *double agent* OPM. Mayatnya tidak pernah ditemukan karena sudah ditenggelamkan ke dasar Danau Sentani. Berdasarkan pengalaman ini, orang cenderung mempercayai kabar terbunuhnya Derek Mebri, seorang kepala suku di Kecamatan Kemtuk-Gresie, Kabupaten Nimboran, oleh peluru kesatuan ABRI, 19 September 1983.

Tindakan kekerasan tentu saja tidak hanya datang dari aparat keamanan saja. Daerah Kepala Burung belakangan ini sering menjadi sumber berita pembunuhan. Dua karyawan perusahaan minyak Amerika, Conoco, awal September lalu dibunuh oleh orang kampung di kecamatan Inanwatan, Kabupaten Sorong, lantaran rakyat sudah tak dapat menahan kesabarannya karena tuntutan ganti rugi atas rumpun-rumpun sagu mereka ditebang Conoco tak juga diindahkan. Masalahnya sekarang sudah naik ke tingkat Bupati Sorong, Sutaji, lantaran seluruh kampung bersedia dipenjarakan karena perbuatan mereka, masih tetap menuntut ganti rugi Conoco atas penebangan lumbung pangan mereka.

Belum selesai kasus Inanwatan itu, dari daerah transmigrasi di kabupaten Manokwari terungkap kasus ketegangan antara pendatang dan penduduk asli, setelah seorang anak penduduk asli tertabrak oleh seorang supir dan sebagai balasannya seorang pendatang dipanah oleh pendatang yang penduduk asli.

Kekerasan, dari mana pun datangnya, tentunya tak dapat dibenarkan. Namun yang penting sekarang adalah menghilangkan akar-akar kekerasan itu, dengan menghapus praktek-praktek hukum darurat perang dari bumi kasuari. ❐

Bagian Tiga:

PROBLEMATIKA SOSIAL-EKONOMI: TANTANGAN MASA DEPAN

Bagian Tiga

Pengantar

PAPUA yang kaya akan sumber daya alam, ternyata mengandung kemiskinan di dalamnya. Hal itu terjadi pertama, akibat dari kebijakan ekonomi RI yang tidak berorientasi kepada rakyat Papua, melainkan hanya sebagai pelayan invasi kapital ke berbagai pelosok darat dan laut Papua. Kedua, kenyataan itu terjadi karena tidak pernah dihargainya teknik-teknik bercocok tanam dan kepemilikan tanah rakyat Papua oleh pengambil kebijakan nun jauh di Jakarta. Artinya secara ekonomi rakyat Papua hanyalah pihak yang ditentukan, bukan yang menentukan. Sementara itu pihak yang menentukan itu tak pernah tahu, lebih celaka lagi tidak pernah menginjakkan kakinya ke tanah cendrawasih itu. Hal itu diperlihatkan oleh penulis dalam tiga tulisan yaitu per-

tama mengenai transmigrasi, kekayaan sumber pangan masyarakat Papua dan pemberian konsesi penangkapan ikan cakalang di laut Papua kepada perusahaan Swedia. Transmigrasi dan penjualan konsesi penangkapan ikan secara perlahan menghancurkan kelenturan ekonomi masyarakat Papua sedangkan 'pemaksaan' satu jenis bahan pangan yaitu beras berakibat terhadap ketersediaan bahan pangan masyarakat Papua, terutama di pegunungan. Dengan tiga bab pada bagian tiga ini bisa kita lihat bagaimana bumi Papua itu digadaikan untuk mendatangkan keuntungan bagi segelintir orang. ❐

Bab VII

TRANSMIGRASI DI PAPUA BARAT:ISU-ISU, TARGET DAN PENDEKATAN ALTERNATIF*

Spektrum Kritik

MENGKRITISI program transmigrasi di Indonesia terutama untuk Papua Barat, menjadi hal yang "trendi" sekitar 15 tahun lalu. Menteri Transmigrasi saat itu, Martono mengatakan kepada pers di Jakarta pada bulan Januari 1986 bahwa ia telah menerima 87 surat dari beberapa negara yang memprotes implementasi dari transmigrasi di negara ini. Ia juga merujuk sebuah pamflet yang dikeluarkan oleh organisasi Amnesti Internasional yang berbasis di London yang mengkritik program transmigrasi ini sebagai bentuk kolonisasi, eksploitatif dan tidak manusiawi, dan kemudian menyarankan agar Bank

Dunia seharusnya menghentikan bantuannya untuk program transmigrasi (*Sinar Harapan*, 19 Januari 1986).

Karena tidak yakin atas pernyataan Martono, Menteri Pembangunan Koperasi Belanda Ny. Eegje School dalam kapasitasnya sebagai pimpinan IGGI (*Inter Governmental Group on Indonesia*) mengunjungi Papua Barat pada bulan April untuk memeriksa validitas surat-surat kritik yang diterimanya dari negara-negara Eropa Barat. Ia sangat memperhatikan sekali isu "Jawanisasi" dan paksaan pengalihan lahan dari penguasaan tradisional atau adat menjadi pemukiman orang-orang dari Jawa. Tetapi setelah mengunjungi tempat transmigrasi yang sudah berumur 5 tahun (Koya) dekat Jayapura dan berbicara dengan banyak pegawai pemerintah, tanpa wakil LSM sama sekali, ia berbicara kepada pers di Jakarta dan mengatakan bahwa semua berjalan baik-baik saja. Meskipun demikian, ia juga menyarankan adanya pertambahan proporsi migran Papua Barat (lokal) di rencana pemukiman dari 25% sampai 50% agar rasio masyarakat adat dan pemukim non-Papua Barat seimbang (*Sinar Harapan*, 9 April 1986).

Sebelum memilah mana yang benar dan salah dari kritik-kritik tersebut di atas, saya akan terlebih dahulu menggambarkan jangkauan atau spektrumnya. Kemudian pada bagian kedua saya akan menjabarkan tentang isu yang paling populer berkenaan dengan transmigrasi di bagian Barat dan Pasifik yang dilanjutkan pada bagian berikutnya dengan observasi saya sebagai pemerhati dan pengamat independen mengenai transmigrasi di Papua Barat.

Secara umum, bisa dikategorikan ada empat macam kritik berkaitan dengan hal ini. *Pertama* kritik yang paling keras atau tentangan pada segala hal yang berkaitan dengan transmigrasi, yang datang dari mereka yang menganggap Papua Barat sebagai koloni yang dihilangkan kesempatannya oleh Indonesia untuk menentukan haknya menjadi bangsa yang merdeka, terutama sebagai kaum Melanesia Katolik. Dari bias politik ini, mereka menganggap semua kegiatan pembangunan Indonesia di Papua Barat sebagai sebuah tindakan imperialisme, kolonialisme, atau —ungkapan halusnya— ekspansionisme. Transmigrasi dilihat oleh mereka sebagai tindakan genosida terhadap masyarakat adat ras Melanesia atau sebagai strategi militer yang pada suatu hari nanti akan menyerang Papua Nugini. Kritik ini terutama berkenaan dengan terminologi ras Melanesia, atau Papua Barat, dan tidak sama sekali berkenaan dengan posisi transmigran Jawa yang mereka anggap mungkin sebagai instrumen pencetus taktik ekspansionis Indonesia.

Bentuk kritik yang *kedua* adalah kritik di dalam pemerintah (Indonesia) yang menganggap transmigrasi sebagai program yang baik tapi sialnya dilaksanakan oleh pejabat proyek, kontraktor dan bahkan konsultan yang buruk. Keluhan seperti ini seperti yang dinyatakan oleh Martono yang, pada jumpa pers yang sama, mengatakan bahwa: "kontraktor, yang seharusnya menjadi mitra pemerintah hanya mencari keuntungan sendiri dan tidak melaksanakan tugasnya dengan bertanggung jawab". Sebagai contoh ia menyebutkan bahwa

lahan yang telah "dibersihkan" untuk transmigran, sebetulnya tidak bisa dihuni dan ditanami karena merupakan lahan gambut dan tanah pasir. Kritik lain datang dari wakil gubernur Papua Barat Sugyono yang menuduh pejabat proyek transmigrasi tidak mengawasi proyek dengan baik dan hanya menghabiskan waktu dan dana pemerintah untuk penerbangan antara Jakarta dan Papua Barat. Ia menyatakan hal itu sebagai salah satu alasan mengapa pada bulan Desember 1985 hanya 20% dari anggaran pembangunan transmigrasi dari tahun fiskal yang dibelanjakan (*Kompas*, 14 Desember 1985). Sumber lain dari kantor gubernur menginformasikan kepada penulis bahwa kemarahan Sugyono juga dikarenakan oleh "kedekatan" pejabat proyek dengan kontraktor, dari mana ia menerima hasil sampai 17% dari si kontraktor.

Kemudian kelompok *ketiga* datang dari para kritikus yang melihat transmigrasi dari sudut pandang dampak negatif ekologis. Kelompok ini telah melakukan demonstrasi di kedutaan Indonesia di beberapa negara barat dan secara intensif melakukan lobby di Washington DC agar Bank Dunia menghentikan dukungan dana untuk program transmigrasi. Untuk mengilustrasikan pandangan mereka, saya mengutip laporan tertulis oleh Bruce M. Rich seorang *Senior Attorney of the environment defence funds:*

> Bank Dunia baru-baru ini melibatkan diri dalam kontroversi atas program pemukiman di Indonesia dan Brazil yang oleh banyak kalangan telah dikategorikan sebagai bencana ekologis. Bank Dunia telah meminjamkan $350 juta untuk membantu keuangan program transmigrasi di Indonesia yang juga menerima dukungan dari Bank Asia (Bank Pembangunan Asia telah membiayai proyek untuk mentransmigrasikan 4700 keluarga dari Sulawesi Selatan dan Jawa serta pulau-pulau lain yang padat penduduknya). Ini adalah upaya untuk memindahkan jutaan orang dari pulau inti yang mempunyai populasi padat terutama Jawa, ke pulau-pulau yang sebagian besar lahannya berhutan seperti Kalimantan, Sumatera, dan Papua Barat. Bagaimanapun Jawa adalah pulau yang padat penduduknya sebab memiliki kesuburan tanah vulkanik yang luar biasa sedangkan pulau di luarnya mempunyai kesuburan tanah yang kurang baik maupun hutan basah tropikal. Dampak lingkungan yang merugikan dari pemukiman kembali di wilayah yang kesuburannya kurang adalah penggundulan hutan skala besar, erosi, dan banjir. Bank Dunia membenarkan perannya dengan menegaskan bahwa hal ini adalah untuk mencoba membuat transmigrasi lebih bergema lingkungan. Kenyataannya program ini merupakan bencana lingkungan bahkan dalam konsepsinya. "Program transmigrasi, seperti halnya rencana dari negara-negara hutan hujan lainnya tidak akan terlaksana atau berlanjut tanpa tunjangan dana dari luar". Oleh karena itu, Bank Dunia juga turut bertanggung jawab atas kerusakan lingkungan yang terjadi.

Yang terakhir, atau bentuk kritik *keempat,* adalah kritik di Indonesia sendiri yang menganggap Papua Barat sebagai bagian integral dari Indonesia, bukan sebagai daerah koloni secara pandangan politik dan hukum. Kelompok ini melihat aktivitas pembangunan di Papua Barat sebagai kewajiban moral pemerintah Indonesia sama halnya dengan orang Indonesia yang diimplementasikan melalui perusahaan-perusahaan swasta, Ornop, atau organisasi sukarela swasta atau PVO (Private Volunteer Organization). Dengan pemahaman ini, kegiatan pembangunan di Papua Barat diteliti dengan cermat oleh kelompok intelektual Indonesia dan para peneliti dari sudut hak asasi manusia secara universal, konstitusi dan peraturan di Indonesia yang seyogianya untuk melindungi semua warga negara Indonesia dan juga orang Papua dan non Papua. Kelompok ini mencoba memberikan perhatian kepada semua hal yang terkait dengan program transmigrasi yaitu komunitas asli dan juga migran. Orang Papua tidak dilihat sebagai blok homogen yang dieksploitasi oleh blok homogen lainnya, atau ras Melanesia versus Melayu, tapi sebagai komunitas dengan keseluruhan rangkaian kultur-kultur yang menghadapi sejumlah komunitas lainnya juga dengan keseluruhan spektrum kultur-kultur, dan semua kemungkinan akulturasi, asimilasi, konflik dan bahkan oposisi dengan kekerasan.

Untuk menunjukkan pemahaman yang berbeda dari beberapa macam kelompok kritikus pada transmigrasi, mari kita lihat diagram berikut. *Kelompok pertama* terfokus pada

bagaimana E, D, dan B kadang juga F mengeksploitasi A dengan beberapa referensi ke C. *Kelompok kedua* dengan bias birokratiknya, terfokus pada bagaimana D menjalankan di C dengan beberapa referensi pada hubungan antara D dengan E, untuk kepentingan B yang dilihat sebagai elemen pengganti untuk A dan juga untuk memenuhi komitmen antara E dan F.

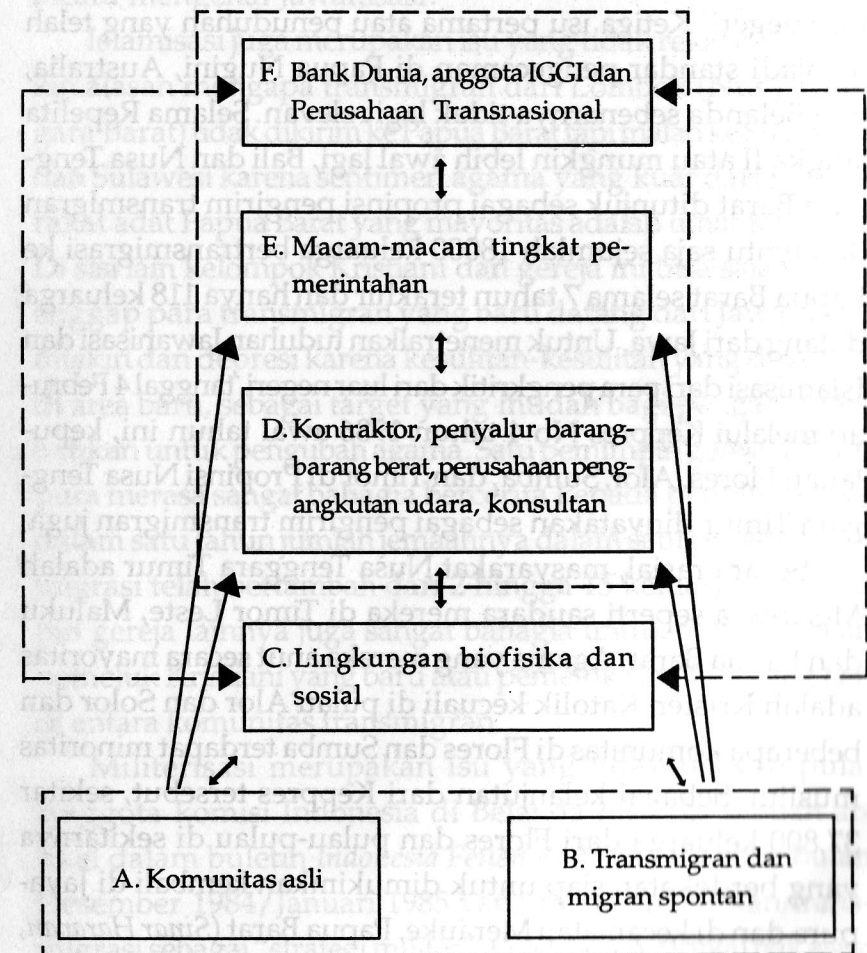
Kemudian kita pindah ke *kelompok ketiga,* yang terfokus pada pengaruh F, E, dan D terhadap C dengan beberapa perhatian kepada A (mungkin sebagai bagian integral dari C) dan tanpa banyak perhatian pada B (yang tidak menjadi bagian integral dari C). Akhirnya kita sampai pada pemahaman kelompok *yang terakhir,* yang mencoba fokus pada dampak keseluruhan F, E dan D pada C dan konsekuensi baik untuk A maupun B. Sampai komunitas asli dalam area transmigrasi diperhatikan, pandangan kelompok ini terefleksikan pada ayat VIII deklarasi tugas dasar masyarakat ASEAN dan pemerintah (Declaration of the Basic Duties of ASEAN People and Government), diadopsi oleh Majelis Umum Dewan Regional Hak Asasi Manusia pada 9 Desember 1985 di Jakarta, yang saya kutip secara ekstensif sebagai berikut:

1. Hal ini merupakan tugas pemerintah untuk mengenali bahwa anggota komunitas kultural mempunyai hak yang sama dengan warga negara lainnya termasuk hak untuk berpartisipasi secara sejajar dalam kehidupan publik dan mengambil tindakan persetujuan (*affirmative action*) untuk menjamin kesejajaran ini. Di mana kesejajaran

telah ditolak di masa lalu, hal ini merupakan tugas pemerintah untuk menyediakan representasi khusus komunitas kultural agar mendapatkan keseimbangan yang nyata. Lebih-lebih hal ini merupakan tugas pemerintah untuk menghargai beberapa hak masyarakat seperti untuk melindungi identitas, tradisi, bahasa, warisan budaya, dan hukum adat mereka dan melaksanakan perlindungan terhadap daerah leluhur mereka, menyediakan, jika mereka sangat membutuhkan, semua perawatan dan fasilitas untuk mengembangkan, tapi menghormati hak mereka untuk menentukan bagi mereka sendiri cara dan luas hubungan mereka dengan masyarakat yang lebih besar, sebaliknya untuk melatih hak mereka dengan hak penghargaan untuk legitimasi kepentingan bangsa sebagai keseluruhan, menghargai integritas teritorial dan kesatuan politik bangsa.

2. Lebih jauh lagi tugas pemerintah adalah meninjau kebijakan tanah dengan pandangan untuk memulihkan kepemilikan semua tanah leluhur milik komunitas kultural suku bangsa, agar mereka memahami dengan seksama perubahan-perubahan yang telah diambil atau dipindahkan tempatnya dalam komunitas tersebut.

Diagram I

Interaksi antara Superstruktur Transmigrasi (Pemberi dana, Pemerintah dan Perusahaan), Lingkungan, dan Infrastruktur (Komunitas asli dan Migran)

Empat isu yang paling populer

Jawanisasi, Islamisasi, militerisasi dan pengambilalihan tanah yang tidak adil telah menjadi empat isu yang paling populer di antara para kritikus mengenai transmigrasi di luar negeri. Ketiga isu pertama atau penuduhan yang telah menjadi standar pengecaman di Papua Nugini, Australia, dan Belanda sebenarnya tidak lagi relevan. Selama Repelita jangka II atau mungkin lebih awal lagi, Bali dan Nusa Tenggara Barat ditunjuk sebagai propinsi pengirim transmigran dan tentu saja sejumlah 18000 keluarga bertransmigrasi ke Papua Barat selama 7 tahun terakhir dan hanya 118 keluarga datang dari Jawa. Untuk menetralkan tuduhan Jawanisasi dan Islamisasi dari para pengkritik dari luar negeri, tanggal 4 Februari melalui Keppres No 4 tahun 1986 awal tahun ini, kepulauan Flores, Alor, Sumba, dan Timor di Propinsi Nusa Tenggara Timur dinyatakan sebagai pengirim transmigran juga.

Secara rasial, masyarakat Nusa Tenggara Timur adalah Melanesia seperti saudara mereka di Timor Leste, Maluku dan Papua Barat. Agama yang mereka anut secara mayoritas adalah Kristen Katolik kecuali di pulau Alor dan Solor dan beberapa komunitas di Flores dan Sumba terdapat minoritas muslim. Sebagai kelanjutan dari Keppres tersebut, sekitar 37.800 keluarga dari Flores dan pulau-pulau di sekitarnya yang berdekatan siap untuk dimukimkan kembali di Jayapura dan di kecamatan Merauke, Papua Barat (*Sinar Harapan*, 21 Februari dan 2 April 1986). Para calon transmigran dari

NTT ini ditugaskan untuk berpencar di tahun mendatang, hal ini akan mengejar angka 25% dari penentuan target transmigrasi untuk Papua Barat selama Repelita ini (137.000 – 138.300 keluarga). Jadi bagaimana bisa seseorang masih berbicara mengenai Jawanisasi?

Islamisasi juga merupakan isu yang tidak relevan. Mungkin alasan mengapa transmigran dari Lombok (Nusa Tenggara Barat) tidak dikirim ke Papua Barat tapi malah ke Sumatera dan Sulawesi karena sentimen agama yang kuat dari masyarakat adat Papua Barat yang mayoritas adalah umat Kristiani. Di sisi lain kelompok Kristiani dan gereja ini bisa saja menganggap para transmigran yang baru datang dari Jawa, yang miskin dan depresi karena kesulitan-kesulitan yang dihadapi di area baru, sebagai target yang mudah bagi pengabar injil bahkan untuk pengubah agama. Satu pemimpin gereja di Jayapura merasa sangat bahagia bercerita kepada penulis bahwa dalam satu tahun jumlah jemaahnya dalam satu proyek transmigrasi telah bertambah dari 2 hingga 15 keluarga. Pemimpin gereja lainnya juga sangat bahagia untuk mendaftarkan pemeluk Kristiani yang baru atau pemeluk Kristiani yang taat di antara komunitas transmigran.

Militerisasi merupakan isu yang tidak relevan pula. Anggota komisi Indonesia di Belanda menulis sebuah artikel dalam buletin *Indonesia Feiten en Meningen* edisi bulan Desember 1984/Januari 1985 yang menggambarkan transmigrasi sebagai "strategi militer". Pendukung radikal hak asasi manusia di Papua Nugini juga menduga bahwa besarnya

jumlah transmigran khususnya yang dimukimkan kembali di area perbatasan sebenarnya adalah militer atau pensiunan militer. Akhirnya, keseluruhan gagasan mentransmigrasikan kaum migran sepanjang jalan trans Papua Barat yang dibangun sepanjang perbatasan Papua Nugini – Indonesia telah menciptakan ketakutan bahwa Indonesia akan menganeksasi Papua Nugini pada dekade berikutnya atau pada tahun 2000.

Kenyataannya, jumlah polisi yang sudah pensiun, militer dan personel angkatan laut telah di transmigrasikan lewat rencana *Transpol*, *Transad*, dan *Transal* yang sangat tidak signifikan dibandingkan dengan petani migran biasa. Desa Sapta Marga, yang nyata dibangun berdasarkan pengalaman mentransmigrasikan pensiunan militer di daerah pedalaman Sulawesi Selatan setelah pemberontakan gerakan DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia, sebuah pemberontakan Islam) di bagian timur Jawa Barat dan bagian selatan Sulawesi tahun 1950, tidak pernah dilaksanakan di Papua Barat. Mentransmigrasikan masyarakat – para migran, tentara upahan, atau bahkan misionaris – di sepanjang jalan trans Papua Barat itu sendiri haruslah menunggu sampai tahun 2000 atau lebih ketika bagian utara dan selatan dari jalan raya trans Papua Barat ini selesai. Saat ini, konsep *cordone sanitaire* atau "sabuk pengaman" masih sulit untuk diimplementasikan, bagaikan memotong daging atau kayu di sepanjang serabutnya. Para pembangun jalan belum dapat meninggalkan daerah lembah karena kesulitan lapangan yang harus mereka hadapi. Sementara itu setelah lebih dari 3000 para pelintas batas atau pengungsi kembali dari Papua Nugini untuk ditransmigrasikan di kampung halamannya sendiri, penguasa lokal secara diam-diam telah menangguhkan beberapa bakal lokasi transmigrasi yang dekat dengan perbatasan. Sebagai contoh, Senggi dekat perbatasan Jayapura–Sendaun, di mana sebanyak 7500 keluarga batal untuk ditransmigrasikan dan sebelum itu Kampung Cemberl (Poo, Torai, Erambu) dekat Merauke – perbatasan di bagian barat propinsi 3.750 keluarga.

Akhirnya isu satu-satunya yang mempunyai substansi dengan transmigrasi adalah isu pengambilalihan lahan. Atau untuk lebih tepatnya, kemungkinan pemaksaan pembagian tanah adat atau tradisional untuk merelokasi para transmigran. Berdasarkan penjelasan Martono, Menteri Transmigrasi kepada Menteri Schoo selama kunjungannya ke Jakarta, "pemerintah hanya akan menggunakan tanah negara untuk para transmigran". Bagaimanapun, hal ini tidak menutup kemungkinan pemilik adat mengkontribusikan tanah adatnya secara sukarela kepada pemerintah untuk pemukiman para transmigran. Sebagai contoh, Martono menunjukkan bagaimana kepala suku di bagian timur Mimika, Fakfak telah menyumbang 300.000 Ha tanah di sekitar pelabuhan udara Timika untuk transmigrasi. (*Kompas*, 2 April 1986).

Andai Menteri Schoo tinggal dua minggu lebih lama di Indonesia, ia juga akan membaca suku Ayamaru yang tinggal di area kepala burung telah menyumbangkan 14.740 Ha tanah sekitar Teminabuan – lembah Ayamaru untuk trans-

migrasi (*Antara*, 19 April 1986). Namun, ini bukan berarti tidak ada masalah. Ibu Eegje Schoo sendiri hanya mengunjungi bagian barat dan timur Koya dekat Jayapura di mana ia tidak bertemu dengan pemilik tanah adat di tempat transmigrasi tersebut, yaitu suku Skou. Dalam sebuah wawancara, tahun lalu, kepala suku yang berpengaruh di suku Skou yaitu Herman Rollo, mengadu bahwa ia dan rakyatnya sangatlah tidak senang dengan penghargaan sebesar Rp. 130.000.000 yang ditawarkan oleh pemerintah untuk hutan tropis seluas 10.000 Ha yang sekarang didiami oleh para transmigran. Pertama, pemberian penghargaan ini tidak dalam bentuk tunai tapi dalam bentuk bahan bangunan material seperti seng dan paku untuk "memajukan" perumahan suku asli. Masyarakat menginginkan uang tunai agar bisa memutuskan sendiri apa yang akan dilakukan dengan uang itu. Selain itu mereka juga keberatan dengan jumlahnya sebab tidak akan bisa menutupi kerugian dari produk-produk hutan yang sebagian besar berupa rotan dan buah matoa yang tidak bisa lagi mereka ambil karena sudah dibersihkan oleh kontraktor transmigrasi. Mereka menghitung kerugian yang diderita mencapai $300.000 (*Kabar dari Kampung*, Desember 1985, hal. 43-46).

Kasus yang dibahas di atas, hanyalah satu contoh dari beberapa kasus yang ada. Bagaimanapun hal ini tidaklah berarti bahwa hal tersebut merupakan maksud eksplisit dari pemerintah untuk merugikan pemilik adat. Bisa dikatakan bahwa dasar masalahnya adalah diabaikannya budaya masyarakat berhubungan dengan lingkungan, hutan, padang

rumput, rawa bahkan air milik mereka. Masalah yang tidak hanya ada di Papua Barat, tapi juga di pulau lainnya di Indonesia di mana hukum adat dan hak adat masih melekat dengan kuat di komunitas masyarakat adat. Sebuah masalah, yang juga dihadapi Papua Nugini, di mana pemerintah dan masyarakat yang mencoba untuk mengembangkan sumber daya alam mereka, adalah dari ras yang sama dan kadang kelompok etnik yang sama. Tahun 1985 *guide investor* diproduksi oleh *Cooper and Lybrand* secara panjang lebar menjelaskan semua masalah yang akan dihadapi dalam membuka tanah untuk investasi yang sangat paralel sekali dengan observasi saya di Papua Barat:

Masalah pertama dalam menghadapi pemilik tanah adat adalah mengidentifikasi siapa mereka sebenarnya. Tidak ada sistem pendaftaran tanah yang efektif meskipun administrasi kolonial secara berturut-turut berusaha pada penempatannya. Tanah adalah sesuatu yang dibawa dalam kenangan pemilik dan tetangganya. Sialnya, kenangan dua kelompok ini tidak selalu serupa; sampai perkelahian antarkomunal dihentikan oleh administrator Australia karena sangat progresif membuat kontak dengan penduduk desa, juga perang sengketa pertanahan adalah hal biasa. Masih ada banyak perselisihan bidang tanah dan sejumlah area ladang yang tak berpemilik antarrival komuniti yang tidak ada gunanya. Negosiasi dengan pemilik tradisional —pernah diidentifikasi juga— menampilkan masalah pada orang asing. Hal ini penting untuk mengenali bahwa tidak satu pun individu —apa pun yang bisa ia dituntut— punya beberapa hak untuk

menentukan kepentingan tanah adatnya. Tanah adalah milik komunitas secara keseluruhan. Setiap keputusan harus didiskusikan dan disetujui oleh setiap orang. Banyak pelaku bisnis telah bernegosiasi dengan sebuah komunitas dan hampir mencapai kesepakatan dan kemudian gagal hanya karena datangnya orang-orang desa yang pada saat negosiasi sebelumnya tidak hadir, akhirnya membatalkan persetujuannya. Negosiasi membutuhkan kesabaran pelaku bisnis atau wakilnya. Dalam beberapa kasus keterbatasan kesempatan pendidikan di masa lalu mempunyai arti bahwa saat ini orang-orang desa tidak bisa membayangkan keberadaan tanah mereka ketika dibangun. Lebih jauh lagi pengalaman kehidupan subsistensi mereka mempunyai arti bahwa mereka menemukan kesulitan untuk memahami keuntungan yang dijanjikan kepada mereka. Beberapa proyek besar telah melibatkan pengangkutan orang-orang desa menuju beberapa wilayah untuk melihat proyek yang sama agar rasa curiga itu hilang. Tambahan kesulitan dari pandangan orang luar adalah bahwa di beberapa bagian dari negeri ini adalah hak atas penguasaan sumber daya alam dan hasilnya yang terpisah dari hak tanah atas area yang sama. Meskipun, misalnya satu komunitas bisa mengkontrol tanahnya yang digunakan untuk, katakanlah, gudang atau perkebunan, hal ini bisa melanggar hak orang lain untuk menggembala dan berburu. Misalnya, proyek pembangunan pelabuhan yang masif di satu lokasi di sebuah negara dibatalkan setelah biaya keluar sebab tidak ada persetujuan yang sudah dibuat dengan ko-

munitas nelayan yang mempunyai hak atas laut, penempatan kano milik mereka di suatu tempat; padahal pemilik tanah telah setuju untuk proyek ini. Mirip dengan penebangan pohon atau usaha pertambangan yang membutuhkan persetujuan lebih dari satu pemilik tanah adat.

Target

Dengan pemahaman yang lebih baik dari masalah dan isu terkait yang relevan, mari kita lihat target yang disusun dan apa yang telah dicapai. Pertama kita harus membedakan antara penyusunan target sebelum Pelita IV yang bermaksud melobi badan pemberi dana (Bank Dunia dan anggota IGGI) dan target kerja pada saat mana rencana ini dimulai. Karena anda masih ingat target yang diajukan kepada Bank Dunia adalah untuk mentransmigrasikan 200.000 kepala keluarga atau sekitar 1 juta transmigran di Papua Barat selama Pelita IV. Kemudian, akhir tahun 1983 target ini dikurangi jumlahnya menjadi 137.000 keluarga atau sekitar 700.000 transmigran termasuk di dalamnya 25% quota untuk transmigran lokal yang sebelumnya sudah menetap di Papua Barat. Target ini sendiri bukanlah angka yang pasti sebab seperti Martono jelaskan kepada Schoo baru-baru ini: "Meskipun target-target tersebut bisa dicapai, hal ini tergantung pada kenyataan di lapangan dan anggaran tahunan yang memungkinkan". (*Kompas*, 2 April 1986)

Dengan kata lain anggaran tahunan akan menentukan target tahunan transmigrasi. Yang mana sejak akhir tahun

Pelita lalu tidak pernah bisa dicapai, sebagaimana yang bisa kita lihat di tabel berikut ini.

Tabel 1
Target transmigrasi tahunan dan pencapaiannya di Papua Barat dari tahun 1979/1980 – 1988/1989

No	Tahun Anggaran	Target (keluarga)	Pencapaian (keluarga)	
			Transmigran	Migran lokal
	PELITA III			
1	1979/1980	2.000	1,801	199
2	1980/1981	2.000	1.814	186
3	1981/1982	5.550	4.997	553
4	1982/1983	3.200	2.431	771
5	1983/1984	6.574	5.577	649
	PELITA IV			
6	1984/1985	14.201	1.641	415
7	1985/1986	8.625	84	-
8	1986/1987	3.430	?	?
9	1987/1988	?	?	?
10	1988/1989	?	?	?

Sumber: Kantor Transmigrasi Provinsi Papua Barat, April 1986.

Berdasarkan sumber di Kanwil Transmigrasi di Papua Barat, target tahunan dari dua tahun terakhir Pelita IV tidak akan melebihi target tahun ini. Dalam kasus ini, target transmigrasi pada Pelita IV untuk Papua Barat sekitar 30 sampai 35 ribu kepala keluarga termasuk 25% transmigran lokal. Sementara itu semua aparat transmigrasi sibuk dengan pemukiman kembali sejumlah keluarga yang tertinggal di tahun

lalu. Di mana ada sekitar 20.000 sampai 40.000 kepala keluarga dari Nusa Tenggara Timur yang penempatan dan kapan mereka bisa membawa barang-barangnya dengan menggunakan sarana udara ke Papua Barat masihlah belum jelas.

Beberapa alasan yang telah diberikan oleh aparat pemerintah, konsultan dan sumber-sumber lain untuk tingkat pencapaian yang rendah dari ambisi target yang diharapkan adalah sebagai berikut:

a. kurangnya tempat yang cocok
   Dari 46 lokasi yang sebelumnya sudah diseleksi untuk menjadi lokasi transmigrasi ternyata hanya 26 yang dinyatakan cocok setelah melalui survey lapangan oleh konsultan yang disponsori oleh Bank Dunia di Papua Barat (*Kabar dari Kampung*, Desember 95, hal. 12-13)
b. kurangnya infrastruktur
   Merupakan masalah selama tahap konstruksi yang sebenarnya merupakan hal yang sama selama fase pemukiman. Bintuni yang merupakan sebuah tempat bekas pertambangan minyak di daerah kepala burung selama masa penjajahan Belanda ditentukan menjadi lokasi perumahan bagi 2000 transmigran yang kemudian dikurangi menjadi 1000 transmigran. Pelabuhan udara Bintuni hanya bisa menerima pesawat Twin Otter yang kecil dan bukan pesawat Hercules atau Transal yang biasa digunakan untuk membawa transmigran dari Jawa, Bali, maupun Kupang. Kemudian Bintuni telah secara tidak

resmi dicoret dari daftar lokasi untuk Pelita ini. Beberapa lokasi lain juga mempunyai masalah infrastruktur. Beberapa di antaranya tidak bisa dicapai melalui jalur jalan raya trans Papua Barat dan lainnya tidak mempunyai pelabuhan laut yang memadai. Di sub-kecamatan Arso dekat Jayapura, PTP II Oil Palm Estate tidak berhasil memperluas perkebunan mereka untuk mengakomodasi 725 keluarga transmigran sejak jembatan sepanjang 150 m harus dibangun di atas sungai Tami atas biaya pemerintah Dati II (*Teropong*, April 1986). Keadaan infrastruktur yang ada di Papua Barat merupakan masalah karena semua lokasi transmigrasi yang direncanakan pada skala besar dengan adanya 4 atau 5 kelompok unit transmigran di setiap 300 sampai 500 keluarga;

c. kurangnya pengalaman dan pengetahuan kontraktor.

Bagaimanapun aparat pemerintah harus mengakui banyak transmigran yang datang ke Papua Barat secepat mungkin. Beberapa kontraktor utama transmigrasi sebenarnya merupakan pemegang ijin penebangan kayu yang kemudian berubah haluan menjadi perusahaan konstruksi. Tidak ada satu pun di antara mereka yang mempunyai pengalaman dalam pembangunan besar yang berkualitas bagus dan juga pembangunan rumah yang harganya murah. Banyak dari mereka yang berharap akan mendapatkan keuntungan dari menjual kayu dari area yang sudah dibersihkan, yang tidak selalu memungkinkan. Dengan maksud agar bisnis mereka menguntungkan, banyak diantara

mereka yang harus bergantung pada kontak yang baik dengan pemegang kewenangan transmigrasi yang diduga menerima pembayaran sampai 17% sehingga mereka tutup mata terhadap pembangunan rumah yang berkualitas buruk dan jalan di proyek transmigrasi.

d. kurang dana.

Dibandingkan dengan anggaran transmigrasi di Papua Barat pada tahun lalu (1985/1986), anggaran tahun ini turun sekitar 65%. Secara luas hal ini merupakan masalah nasional sebab seperti yang diakui oleh Menteri bahwa semua bantuan luar negeri untuk transmigrasi yang telah diterima pemerintah sampai sekarang hanya sejumlah US$ 600 juta. Perhitungan biaya untuk mentransmigrasikan satu keluarga dari Jawa ke Papua Barat menghabiskan biaya antara US$ 3000 sampai US$ 5000 (lebih sedikit untuk area transmigrasi lainnya), yang hanya cukup untuk mentransmigrasikan sekitar 25.000 lebih transmigran dari Jawa, Bali dan Lombok. Jadi tidaklah mungkin bagi pemerintah untuk memenuhi target mentransmigrasikan 750.000 keluarga selama Pelita IV.

e. keengganan orang-orang desa menyerahkan tanahnya kepada para transmigran:

Meskipun hal ini telah menjadi faktor minor dalam area yang terisolasi seperti orang Yei di atas lembah sungai Maro di Merauke atau orang Arso diatas sungai Tami, telah menyebabkan beberapa lokasi dibatalkan, dikurangi atau digilir.

Dampak yang merugikan dari rencana transmigrasi

Pembangunan dan pemukiman kembali sekitar 100.000 migran dari Jayapura, Paniai, Manokwari, Sorong, Fak-fak dan Merauke di Papua Barat telah memberikan dampak positif. Seperti pengenalan teknik pertanian baru, suplai beras dan produk lainnya untuk konsumen urban ditambah pengaruh tidak langsung dari beberapa pembukaan lahan pedalaman. Hal ini bisa dibaca dari laporan pemerintah secara ektensif ditambah dengan cerita keberhasilan dari transmigran dan kerjasama mereka. Penghargaan koperasi unit desa terbaik secara nasional tahun ini jatuh kepada KUD Kalibumi dekat Nabire ibukota kecamatan Paniai. Tapi di sisi lain, jurnalis dan aktivis LSM juga merekam sisi kelam dari transmigrasi yaitu dampak yang merugikan dari program ini terhadap lingkungan hidup, komunitas lokal dan terhadap para transmigran itu sendiri. Saya akan mengklasifikasikan beberapa dampak yang merugikan yaitu sebagai dampak lingkungan dengan memberi perhatian utama pada dampak terhadap sumber daya alam, masalah generasi kedua yaitu masalah sosial yang disebabkan oleh degradasi lingkungan, masalah lingkungan yang disebabkan oleh transmigran, dan pada akhirnya dampak sosialnya.

Dampak Lingkungan

Berdasarkan artikel Bruce M. Rich yaitu *"The Multilateral Development Banks, Environmental Policy, and The United States"*, dampak utama yang merugikan lingkungan dari transmigrasi adalah berkurangnya kesuburan tanah di Papua Barat termasuk *deforestasi* dalam skala besar, erosi, dan banjir. Bagaimanapun sejauh ini hanya sekitar 25.000 keluarga yang sudah dimukimkan kembali di Papua Barat dan penyediaan 2 Ha lahan kosong bekas hutan per keluarga. Sehingga jumlah keseluruhan area yang terdeforestasi untuk transmigran sekitar 50.000 Ha.

Dampak Ekologi Sosial

Pembabatan hutan secara besar-besaran telah memicu booming malaria, di mana transmigran yang baru datang ini merupakan mangsa yang mudah bagi nyamuk berbahaya ini karena mereka adalah satu-satunya mamalia yang merupakan sumber darah bagi nyamuk malaria. Tanpa mengecilkan kerja keras dan dedikasi para personel kesehatan baik di tingkat propinsi maupun kecamatan, pada tahun 1980 tujuh transmigran telah kehilangan nyawa karena malaria di Nimbokrang (Jayapura), tahun 1981 delapan transmigran meninggal dengan alasan yang sama di Aimas (Sorong), 18 transmigran meninggal karena malaria di Arso (Jayapura) dan Prafi (Manokwari) tahun 1982, lalu setahun kemudian 3 transmigran meninggal karena malaria di Arso dan akhirnya bulan April 1985, 5 penduduk desa meninggal karena malaria di lembah Kebar dekat lokasi transmigrasi Prafi dan perkebunan kelapa sawit di Manokwari.

Hasil tidak langsung dari pembusukan kayu di sekitar area transmigrasi adalah banyaknya tikus. Para petani di Arso dan Kalibumi (Nabire) sangat menderita ketika banyak tikus yang berpesta di ladang mereka. Di Sorong, petani lebih berhasil mencegah hama yang merusak ladang mereka dengan mensinkronisasikan tanaman dengan kegiatan berladang, namun toh mereka harus menghadapi hama lain terutama serangga.

Beberapa hama bersifat endogenous (asli). Namun kerugian yang sangat besar pada tiga tahun terakhir disebabkan juga oleh spesies yang dibawa ke Papua Barat oleh para transmigran itu sendiri. Sejak tahun 1984, lebih dari 1500 Ha sawah di Jayapura, Paniai, Manokwari dan Sorong telah dirusak *belalang daun* dan *tungro* (*Teropong*, edisi minggu pertama dan kedua bulan April 1986). Sementara baru-baru ini 4000 pohon jeruk di Arso harus dimusnahkan untuk menghentikan ekspansi yang lebih jauh lagi dari penyakit tanaman CPVD yang dibawa oleh transmigran dari Kebumen, Jawa Tengah (*Kompas*, 16 April 1986). Ini pertama kalinya penyakit tanaman tersebut terdeteksi di Papua Barat, setelah sebelumnya hampir di seluruh kepulauan timur Indonesia - kecuali populasi yang padat penduduknya di Propinsi Sulawesi Utara dan Selatan dan Nusa Tenggara Barat – dinyatakan bersih dari CPVD oleh Menteri Pertanian. Modifikasi lingkungan tidak hanya menciptakan kesulitan bagi para transmigran itu sendiri. Komunitas asli di Merauke misalnya, sekarang menderita kekurangan protein, akibat dari menipisnya makanan tradisional mereka, rusa, babi, dan kangguru yang menghilang dari padang rumput dan hutan sekaligus yang dibuka untuk transmigrasi. Sekarang dengan adanya pembukaan jalan raya dan dibukanya pasar untuk daging rusa, para pemburu tradisional Marind harus bersaing dengan para pemburu yang menggunakan senjata api. Untuk tingkat yang lebih luas lagi hal ini juga terjadi di kecamatan lain di mana transmigran menjadi berlimpah. Akhirnya, masalah ekologi sosial yang tumbuh di area transmigrasi adalah berkembangnya penggunaan dan penyalahgunaan bahan-bahan kimia pestisida. Untuk membasmi hama tikus, *klerat* telah disalurkan ke seluruh transmigran di Indonesia. Dan seperti yang dialami oleh transmigran lain di Lampung (bagian selatan Sumatera) dan Kalimantan Selatan, satu kasus keracunan *klerat* sampai tewas dilaporkan di Merauke tahun 1984 sementara masalah yang lebih besar lagi yaitu penyalahgunaan DDT untuk menyemprot tanaman sayuran dilaporkan tahun 1984 – 1985 dari Sorong dan juga Jayapura.

Dampak sosial

Malaria merupakan salah satu "penderitaan" pertama yang dihadapi oleh transmigran setelah sampai di Papua Barat khususnya di Merauke dan Sorong, dan kurangnya air bersih merupakan masalah besar juga. Ketika tenaga mereka dihabiskan oleh tantangan fisik tersebut, mereka masih harus bekerja untuk membersihkan lahan dari batang pohon yang terbakar untuk mulai mengolah tanah *laterite* atau tanah gambut itu.

Pengaturan air hujan untuk mengairi dan mengalirkannya ke sawah mereka merupakan salah satu masalah lain, karena hal itu biasanya tidak disediakan oleh kontraktor transmigrasi. Sekarang jika mereka akhirnya bisa memanen padi atau kacang kedelai (dari apa yang tertinggal oleh hama dan penyakit), salah satu masalah yang harus dihadapi adalah pemasaran karena jalan raya sering juga tergenang air (seperti sawah).

Dengan semua tantangan tersebut bisa dimengerti jika transmigran yang lemah tidak akan bertahan hidup. Dalam dua tahun terakhir ini, sekitar 1500 rumah transmigran ditinggalkan oleh penghuninya yang berkumpul di kota untuk mencari pekerjaan lain. Biasanya yang pertama kali gagal adalah penghuni daerah kumuh urban dari Jawa yang diambil oleh Departemen Sosial kemudian dilatih beberapa bulan sebelum dipindahkan ke Departemen Transmigrasi dan ditempatkan di pesawat hercules untuk kemudian diterbangkan ke pulau-pulau luar Jawa. Ketika transmigran laki-laki menyerah mencari pekerjaan di wilayah bisnis kontraktor, para perempuannya terpaksa menjadi penjaja jamu (obat tradisional), penjual keliling, bahkan pelacur. Bersamaan dengan gelombang transmigran dan transmigrasi spontan, sekarang Sorong mempunyai populasi 400 pelacur resmi, di Jayapura lebih dari 200 dan Merauke mempunyai pelacur yang tidak terdaftar hampir sebesar 100 orang. Efek lain dari fenomena ini adalah penyebaran penyakit seksual pada pedesaan migrasi urban orang Papua.

Sejauh gelombang migrasi spontan dari selatan dan tenggara Sulawesi diperhatikan, beberapa dampak kerugian sosial telah dicatat. Misalnya konflik jual-beli karena perlakuan yang tidak adil oleh para pedagang kepada orang-orang desa yang menjual ikan atau hasil produksi mereka ke pasar: penggunaan minuman keras untuk mendapatkan tanah dari pemilik adat, perkawinan sementara dengan gadis desa untuk mendapatkan hak adat, dan kenaikan angka kriminalitas terutama perkelahian dan pembunuhan. Dominasi ekonomi dan agresi dari para migran spontan sangatlah mengganggu bagi masyarakat adat. Jadi hampir setiap waktu pergolakan politik atau sosial terjadi, hampir selalu karena kaum migran yang menjadi target dari pembalasan orang-orang Papua bukan migran dari Jawa. Dampak lain dari transmigrasi ini, yang juga mempercepat migrasi spontan, harus diperhitungkan sebagai salah satu dampak sosial.

Rencana Ke Depan Pemerintah

Sekarang, apa rencana ke depan yang bisa diambil oleh pemerintah dengan mempertimbangkan penurunan petrodollar dan kenaikan ketergantungan pada sumber dana dari luar? Diskusi antara aparat transmigrasi, pengambil keputusan tingkat propinsi, anggota parlemen, dan saran-saran yang dibuat oleh ketua IGGI setelah kedatangannya ke Papua Barat, mengindikasikan tiga tahap yang bisa dilakukan:

Perubahan prioritas dari orang-orang Jawa menjadi transmigran asal Bali dan Nusa Tenggara Timur.

Dengan melakukan hal ini, pemerintah bisa mengurangi dugaan islamisasi yang datang dari sumber luar, sama halnya dengan menanggulangi trend bagi transmigran yang menjadi target mudah untuk Kristenisasi. Di awal Maret wakil gubernur Bali menemani 81 transmigran dari Bali pada pesawat Super Hercules dan mengunjungi transmigran Bali yang sudah ada di Papua Barat (*Teropong*, Februari/Maret 1986). Seperti juga dengan Kanwil Transmigrasi di Kupang untuk mulai mengirimkan transmigran dari Nusa Tenggara Timur ke Papua Barat.

Perubahan dari pertanian tanaman musiman konvensional menuju tanaman yang lebih punya nilai jual.

Kepala Kanwil Transmigrasi Papua Barat mengulang kembali dalam wawancara dengan jurnal kami, *Kabar dari Kampung* (Desember 1986, hal. 18-26) bahwa pertanian tanaman musiman tidaklah cocok dengan tanah di Papua Barat dibanding penanaman tanaman keras yang bisa mencegah banjir akibat curah hujan yang tinggi. Selain faktor ekologi dan agronomi, juga ada alasan ekonomi untuk mendukung gagasan ini. Beberapa bank pembangunan multilateral seperti Bank Pembangunan Asia (Asian Development Bank/ADB), agen pembangunan semi pemerintah seperti CDC (Commonwealth Development Corporation) dan Papua Barat Joint Development Foundation (UNDP – Indonesian Government Joint Venture) lebih suka untuk mendukung investasi pada tanaman komersial. Jika pinjaman lunak dari Bank Dunia dan pemberi sumbangan lain untuk transmigrasi menurun, seperti yang terlihat sekarang ini, maka pemerintah Indonesia tidak punya pilihan selain mengajukan lebih banyak kredit pada ADB, CDC, atau PT Jodefo. Dengan memperluas keberadaan kelapa sawit dan pohon karet di Prafi dan Arso, membuka perkebunan tebu di Okaba (Merauke), dan pabrik pengolahan sagu secara modern di Sarmi (Jayapura) dan Inanwatan (Sorong), membuka kesempatan bagi pekerja pertanian yang tidak mempunyai tanah dari Jawa. Jika hal ini terjadi Departemen Transmigrasi tidak akan membayar ongkos perjalanan para pekerja migran tersebut, malah mereka bisa dibayarkan oleh masing-masing perusahaan perkebunan. Mereka tidak akan disebut transmigran karena mereka gagal dalam yurisdiksi Departemen Transmigrasi tapi bisa disebut AKAD (antar kerja antar daerah). Sementara alur penduduk desa miskin dari Jawa bisa berlanjut, untuk mencegah pengangguran yang lebih jauh lagi dan masalah-masalah sosial di sana.

Perubahan menuju keseimbangan yang lebih baik bagi masyarakat yang bermukim dari luar Papua Barat dan sejumlah masyarakat adat yang dimukimkan kembali dalam propinsi ini:

Ketika Eegje Schoo mengunjungi Papua Barat, ia tidak begitu senang mendengar dan melihat hanya 25% dari rumah-rumah transmigran yang didirikan untuk masyarakat

lokal di bawah APPDT (alokasi pemukiman penduduk daerah transmigrasi) atau pengaturan transmigrasi lokal. Ia menyarankan agar kuota untuk masyarakat adat yang akan ditransmigrasikan dalam proyek transmigrasi yang dibiayai oleh anggota IGGI seharusnya dinaikkan sampai 50%. Beberapa surat kabar di Jakarta dengan cepat menyambut usul dari Schoo itu. Saran ini bukanlah hal baru bagi para pengambil keputusan di Papua Barat. Tahun lalu Gubernur Papua Barat Izaac Hindom mengajukan sebuah proposal yang hampir mirip kepada pemerintah pusat. Ia menyarankan pengaturan 25% dari anggaran transmigrasi untuk Papua Barat diserahkan dari Jakarta ke Jayapura. Berdasarkan jumlah uang yang dibutuhkan untuk mentransmigrasikan satu keluarga dari Jawa ke Papua Barat, tiga keluarga Irian bisa ditransmigrasikan dalam propinsi ini. Jadi jika 25% dari anggaran bisa dipindahkan ke pemerintah tingkat propinsi, dampak yang sama yang disarankan oleh ibu Schoo bisa dicapai. Yaitu sementara pemerintah pusat akan sangat sibuk untuk mentransmigrasikan 75% dari 137.000 keluarga dari Jawa/Bali/NTT ke Papua Barat, pemerintah daerah tingkat I akan mentransmigrasikan jumlah keluarga masyarakat adat yang sama (102.750) dalam propinsi ini. Tentu saja ada hal yang sangat berbeda antara proposal Hindom dan Schoo. Pemerintah daerah tingkat I tidak melihat transmigrasi di antara transmigran Jawa sebagai satu-satunya cara yang terbaik untuk membangun wilayah lokal. Malah setiap bupati harus diberikan kebebasan untuk pemanfaatan 25% dari

dana transmigrasi itu. Migran dari Papua yang telah meninggalkan tanah adatnya dan ingin tinggal di pemukiman orang Jawa harus diberikan kesempatan ini. Kepemilikan tanah adat yang hanya menginginkan perbaikan kampung juga seharusnya diberikan pelayanan yang serupa. Sementara para pemilik tanah lain yang menginginkan tinggal menetap di pemukiman lain di luar rencana transmigrasi tapi masih dalam desa bisa memanfaatkan fasilitas-fasilitas yang ada (seperti sekolah, poliklinik, pasar dan toko koperasi), juga harus didukung. Sayangnya proposal dari pemerintah DATI I ini tidak dianggap serius oleh pemerintah pusat. Adalah di luar wewenang Menteri Transmigrasi untuk mengalokasikan sebagian dana transmigrasi untuk mentransmigrasikan penduduk setempat di luar batas proyek. Hal ini menjadi wewenang Menteri Sosial yang sayangnya tidak dapat melihat keuntungan dari anggaran besar sejumlah program pemukiman kembali di Papua Barat. Semoga dengan saran yang diberikan oleh ketua IGGI ini, diskusi baru untuk memungkinkan perhatian yang sama akan diberikan kepada orang Papua dan warga negara Indonesia lainnya bisa dimulai lagi.

Pendekatan Alternatif

Karena batasan finansial dan masalah-masalah beragam yang dihadapi selama fase pembangunan, pembukaan proyek transmigrasi baru telah ditangguhkan. Transmigran masih berdatangan dengan pesawat Hercules tapi mereka me-

rupakan "sisa" atau bawaan dari target sebelumnya. Pada kesempatan ini, akan sangat baik jika digunakan untuk berpikir kembali tentang keseluruhan strategi dan mencari pendekatan alternatif daripada memperkenalkan atau meneruskan perubahan seperti yang sudah digambarkan pada bagian sebelumnya. Pendekatan alternatif bisa dipertimbangkan untuk mencegah dampak yang merugikan seperti yang sudah digambarkan sebelumnya adalah sebagai berikut:

a. Keseluruhan susunan tujuan transmigrasi yang sudah disebutkan pada Undang-Undang Transmigrasi (*basic transmigration act*) harus dipertimbangkan lagi. Karena pada saat ini, transmigrasi terlihat seperti gerbong kereta yang penuh dengan banyaknya tujuan. Di samping yang disebut dalam hukum, kadang program juga mempunyai tujuan atau maksud tambahan seperti membersihkan gelandangan, penjaja dan pelacur kelas bawah dari kota di Jawa. Parlemen seharusnya mempertimbangkan kembali apa tujuan utama atau maksud utama dari transmigrasi untuk mencegah program ini menjadi penuh sesak dan tanpa arah yang jelas.
b. Point lain yang harus di pertimbangkan ulang dalam Undang Undang Transmigrasi adalah penghargaan yang sangat sedikit untuk tradisi atau hukum adat dari komunitas kultural di mana transmigran akan ditempatkan. Pengabaian terhadap hukum adat merupakan hal yang bertentangan dengan Undang-Undang Pokok Agraria tahun 1960.

c. Lokasi transmigrasi di masa yang akan datang seharusnya tidak saja mempertimbangkan kondisi agroteknikal dari lokasi tersebut dan kemungkinan pasar dari hasil produksi para transmigran tapi juga penyerapan kapasitas sosial dari keberadaan komunitas asli. Konsep penyerapan kapasitas sosial ini seharusnya termasuk dimensi makro seperti pluralisme pola-pola perpindahan yang ada di area dan aspek mikro seperti konflik potensial karena perbedaan sosial dan persepsi ekologis antara komunitas asli dan migran.
d. Beragamnya pola-pola perpindahan yang ada di dataran rendah Papua Barat yang telah menjadi *foci* dan *loci* transmigrasi yang utama, terdiri dari lima komponen utama:
   1. Pemilik tanah dan air secara tradisional, dalam proses urbanisasi yang berjalan ini, tidaklah dalam konteks geografis tapi dalam rasa budaya seperti perubahan nilai-nilai, perubahan aspirasi, perubahan gaya rumah dan pemukiman, perubahan pekerjaan, atau secara singkat merupakan perubahan seluruh gaya hidup mereka menuju konsumerisme, individualisme, dan perilaku materialisme, perceraian, dan lebih-lebih menumbangkan kebudayaan alamiah dan kultur mereka.
   2. Migran Papua dari dataran tinggi dengan latar belakang perkebunan, yang kebanyakan masih melanjutkan bertani atau membuka kebun di sekeliling perbukitan wilayah urban, sebenarnya harus dilindungi. Untuk komunitas ini, transmigrasi telah membukti-

kan penawaran solusi yang lebih baik daripada kembali ke perkampungan mereka yang penuh sesak di pegunungan sana.

3. Migran Melanesia barat dari tepi laut kepulauan Papua, Maluku dan Pulau Gersang di Nusa Tenggara Timur, yang merupakan komunitas dengan pembangunan perkebunan yang kurang, sebagian masih mencoba untuk mencari kehidupan di laut dan perbukitan urban dan sebagian terikat dengan pekerjaan lepas perkotaan. Hanya beberapa dari mereka yang menunjukkan keinginan untuk menjadi transmigran lokal.
4. Transmigran spontan dengan latar belakang ras Melayu terutama dari Sulawesi Selatan dan Tenggara menganggap Papua Barat sebagai perluasan dari tanah air mereka (seperti halnya Jawa yang menganggap Lampung seperti itu), mempunyai latar belakang darah pengusaha dan berusaha meraih kesempatan untuk bekerja keras dan mendapatkan uang.
5. Pemerintah mensponsori transmigran dari Jawa, Bali, Lombok yang sebenarnya adalah para pendatang baru tapi langsung menikmati fasilitas-fasilitas dari pemerintah.

e. Konflik antara migran dan komunitas asli sebenarnya bisa dihindarkan atau dikurangi, jika antropolog sosial dan ekologis bisa berkerja sama mengembangkan model untuk menganalisa dan meramalkan potensial konflik antara kelompok-kelompok yang berbeda karena per-

bedaan sosial dan persepsi lingkungan. Sebuah model ideal untuk memperkirakan konflik sejenis ini bisa dilihat seperti yang ada dalam matriks di bawah ini:

PERSEPSI	Potensial Konflik (skala 1 sampai 10)
I. Persepsi Sosial: a. Agama b. Hirarki/Kewenangan c. Senioritas d. Peran Perempuan e. Peran Anak	
II. Persepsi Ekologis, meliputi: a. Tanah b. Hutan c. Fauna dan Flora Spesifik d. Air e. Orientasi pemukiman	

Dari matriks di atas, implikasi dari kebijakan bisa diambil sebagai berikut: jika potensi konflik lebih dari 60, sangat jelas bahwa itu berarti persepsi sosial dan ekologi dari migran dan komunitas asli terlalu banyak menimbulkan konflik satu sama lain. Dan pentransmigrasian lebih baik ditangguhkan. Jika potensi konflik antara 40 dan 60, rencana pentransmigrasian bisa dilakukan setelah kedua komunitas dipersiapkan untuk menerima perbedaan persepsi yang masih ada di antara mereka. Akhirnya jika potensi

konflik kurang dari 40, rencana pentransmigrasian bisa dilaksanakan secepat mungkin dan pengkondisian sosial dilakukan melalui kegiatan komunitas bersama;

f. Mulai dari tahun anggaran ini, akan bijaksana jika menyerahkan kewenangan pengaturan 25% dari anggaran transmigrasi nasional kepada pemerintah DT I, dengan demikian bisa dikembangkan rencana untuk memanfaatkan bantuan-bantuan tersebut untuk keuntungan masyarakat lokal, khususnya komunitas kultural. Beberapa pilihan seharusnya dibiarkan terbuka, yaitu:
   1. pemukiman kembali ke dalam skema transmigrasi
   2. rencana pemukiman kembali ke dalam skema yang terpisah tapi masih dengan standar dan anggaran yang sama sebagai proyek transmigrasi biasa
   3. perbaikan kampung tradisional.

   Semua pengukuran ini seharusnya diikuti dengan penyuluhan perluasan usaha pertanian secara proporsional, yang disesuaikan dengan kebutuhan dan harapan dari komunitas asli, apakah tanaman makanan atau tanaman komersial. Dengan proporsi seperti itu artinya partisipan yang mempunyai pengalaman sedikit seharusnya diberikan perhatian yang lebih dari yang sudah berpengalaman. Dengan kata lain merupakan bentuk diskriminasi positif. Sehingga jika petani asal Jawa yang sudah berpengalaman dalam mengerjakan sawah hanya membutuhkan kedatangan penyuluh pertanian seminggu sekali atau mungkin hanya dua minggu sekali, petani asal

Papua Barat yang baru belajar bagaimana menanam dan memelihara sawah seharusnya didatangi dua atau tiga kali dalam seminggu. Keinginan untuk mempelajari sesuatu hal yang baru sangatlah kuat di antara masyarakat adat Papua Barat. Antropolog Belanda G.J. Held pernah menyebut mereka dengan "kultur improvisasi orang Papua". Pembangunan baru-baru ini di Merauke dan Lembah Baliem telah memperlihatkan bagaimana penduduk desa telah belajar bagaimana memelihara padi, di samping makanan pokok mereka, juga sebagai sumber makanan tambahan atau tanaman komersial. Semua perubahan ini di luar rencana transmigrasi yang resmi yang seharusnya dipelajari dan dimanfaatkan untuk memperbaiki perencanaan dan implementasi dari program transmigrasi;

g. Kecamatan dengan kepadatan populasi kasar lebih dari 50 orang per km, sebaiknya didekatkan dengan pemukiman petani migran baru, baik yang terorganisir dengan baik maupun yang spontan.

h. Ketimbang kompensasi yang sedikit, atau "ongkos pengenalan" lahan dan sumber daya yang diambil oleh pemerintah, pemilik tradisional atau adat seharusnya diberikan pembagian yang seimbang dalam proyek-proyek pembangunan yang menggunakan lahan dan sumber daya yang intensif, seperti kelapa sawit, gula, dan perkebunan sagu yang akan dibuka dengan menggunakan transmigran atau pekerja kontrak.

i. Di atas segalanya, transmigrasi seharusnya tidak dijadikan sebagai penggantian pembaharuan agraria (land-reform). Oleh karena itu, redistribusi lahan di Jawa, Bali, Lombok, Sulawesi Selatan dan tempat-tempat lain yang telah memunculkan peningkatan jumlah pemilikan lahan absente dan munculnya kelas tuan tanah, sebaiknya tetap dilanjutkan. Tanpa adanya ukuran pembaharuan agraria, masyarakat di pulau-pulau sekitarnya bisa berpikir bahwa melalui transmigrasi mereka juga harus menanggung akibat munculnya tuan tanah baru di pulau mereka. ❒

Bab VIII

PERKEBUNAN PANGAN DI PEGUNUNGAN TENGAH: SUATU PENYESUAIAN SOSIO-EKOLOGIS YANG SANGAT BIJAK*

Kepadatan Penduduk yang Membingungkan

OBAHOROK, laki-laki berkoteka yang beristri banyak. Wanita Dani yang sedang menyusui babi. Itulah simbol-simbol populer kebudayaan Pegunungan Tengah, Papua Barat di mata orang Jakarta, yang sudah sedikit lebih meningkat dari pada potret kanibal "Zaman Batu" yang sering kali menggugah pejabat-pejabat untuk berkampanye mencopot koteka dan membagi-bagi baju, pici dan sarung. Namun semua gambaran umum itu sebenarnya merupakan kabut penutup kebudayaan pertanian masyarakat Pegunungan Tengah

* Tulisan ini adalah terjemahan dari artikel *Transmigration in Irian Jaya: Issues, Targets and Alternative Approaches*, yang pernah dimuat dalam majalah Prisma edisi Inggris, No.4 September 1985.

yang lebih tinggi di banding dengan masyarakat pantai. Salah satu buktinya adalah bahwa kawasan Pegunungan Tengah Pulau Papua Barat serta lembah-lembah gunung pulau-pulau Melanesia yang lain seperti Kepulauan Solomon dan Kaledonia Baru, nyatanya dihuni oleh mayoritas rumpun bangsa berkulit gelap ini. Setidak-tidaknya, kepadatan penduduk dilembah-lembah gunung di atas 1.000 meter ini jauh lebih tinggi dari kawasan pantai berawa-rawa yang merupakan sarang nyamuk malaria.

Sebagaimana diungkapkan oleh Brookfield di tahun 1961: "Hampir 40% dari seluruh penduduk Pulau Papua Barat tinggal di ketinggian antara 1.400 sampai 2.700 meter di lembah-lembah Pegunungan Tengah. Kerapatan penduduk yang tertinggi, yang di sana-sini mencapai 200 jiwa/Km2, dapat ditemukan di lembah-lembah dan cekungan sungai dan danau, seperti kawasan danau-danau, seperti kawasan danau-danau Paniai dan lembah Baliem di Papua Barat Jaya, serta distrik Enga, Chimbu, Southern, Western dan Eastern Highlands di Papua New Guinea" (Powell – 1977: 126). Antropologi Karl. G Heider yang meneliti suku Dani Dugun di Kecamatan Kurulu, Jayawijaya tahun 1961 dan 1977, memperhitungkan kerapatan penduduk Lembah Raya Baliem 160 jiwa per Km2. Sedang daerah khusus suku Dani Dugun punya kerapatan penduduk setinggi 175 jiwa per Km2.

Angka-angka kepadatan penduduk lembah-lembah besar di Pegunungan Tengah itu sangat kontras dengan gambaran umum yang selalu kita peroleh tentang relatif kosongnya

pulau ini. Seluruh Kabupaten Jayawijaya saja, menurut sensus 1980 hanya, punya kerapatan penduduk sebanyak 5,4 jiwa/Km2 .Sedang seluruh Propinsi Irian Jaya hanya dihuni 2,8 jiwa/Km2, menurut hasil sensus tersebut. Untunglah angka jumlah penduduk Lembah Baliem yang didapat dari Biro BKLH Propinsi Papua Barat Jaya, yakni sekitar 180 ribu jiwa (1981), dibagi dengan luas Lembah Baliem yang 675 Km2 menurut Heider, menghasilkan angka kepadatan penduduk 266,6 jiwa/Km2 yang lebih mendekati kenyataan. Atau 187,5 jiwa/Km2, kalau kita menggunakan angka luas Lembah Baliem yang 16 x 60 Km2 (=960 Km2), menurut Robert Milton (1983: 48). Tentu sudah termasuk di situ jumlah pendatang dari pantai dan luar Papua Barat Jaya yang telah menetap di Kecamatan Wamena selama dasawarsa terakhir.

Nah, bagaimana lembah-lembah Pegunungan Tengah dapat menunjang kepadatan penduduk yang begitu tinggi, seandainya tidak ada kerja sama yang begitu mesra antara manusia dan alam, seandainya kebudayaan (*culture*) secara optimal? Kunci keberhasilan itu adalah sistem pertanian pangan mereka, yang dalam berbagai media komunikasi massa, lazim disebut "sistem perladangan berpindah-pindah" (Atmawijaya 1977: 23; Wanggai 1982:2) atau" perladangan liar" (Kamaluddin 1984).

Ciri Jenis dan Tahapan Hortikultura

Sesungguhnya, dalam khazanah perpustakaan antropologi sudah sering dikemukakan penolakan terhadap isti-

lah-istilah di atas. Istilah yang lebih tepat untuk menunjukkan cara bercocok tanam yang hanya mengandalkan perkakas tangan seperti tugal dan cangkul, adalah *horticulture* (hortikultura), *dibble farming* (pertanian tugal), atau *gardening* (perkebunan) (Vivelo 1978: 49; Ross 1976: 553).

Ciri-ciri umum pertanian ini, menurut David Harris adalah: (a) pembabatan pembakaran sebagian atau seluruh tetumbuhan, (b) pemeliharaan tanaman tertentu secara sementara di lahan yang sudah dibuka, dan (c) peng-istirahatan lahan itu untuk memungkinkan peremajaan tumbuhan secara alamiah selama waktu yang lebih lama dari pada masa penggarapan tanaman budidaya sebelumnya (Ross 1976: 553-554).

Penerapan kebudayaan masyarakat hortikultura ini sangat beragam, sesuai dengan tingkat perkembangan masyarakat dan keadaan lingkungan hidup (habitat) di mana sistem ini diterapkan. Secara garis besar menurut John H. Bodley ada dua bentuk pertanian hortikultura. Di kawasan hutan tropika humida di Afrika, Amerika Latin dan Oceania, berbagai kelompok masyarakat berkebun ubi-ubian dengan mengandalkan sistem reproduksi vegetatif, misalnya ubi kasbi (*manioc*) dan ubi kembili (*yam*). Sedangkan di kawasan tropika yang lebih kering, orang berkebun tumbuhan biji-bijian, seperti jagung, padi, kacang-kacangan dan millet (1976: 99). Suatu bukti bahwa perkebunan ubi-ubian juga dikenal oleh masyarakat Maya di Amerika Tengah, di mana batatas dan kasbi ditemukan dan dibudidayakan, telah dikemukakan oleh Bennet Bronson dari Universitas New Mexico (1966).

Di kawasan Oceania, perkebunan ubi-ubian masih merupakan sumber pangan yang utama. Sistem perkebunan ubi-ubian ini, menurut Bodley, cenderung mendukung populasi manusia yang lebih stabil bila dibandingkan dengan sistem padi-padian. Sebab kebun tanaman berumbi ditandai oleh keragaman jenis dan varitas lebih tinggi, dan tanaman-tanaman diatur secara tumpang sari yang menyerupai susunan hutan tropika humida yang asli. Hasilnya adalah suatu ekosistem buatan yang cukup mantap dengan lapisan tajuk (dedaunan) yang rapat untuk memanfaatkan sinar matahari secara maksimal demi kepentingan fotosintesa, sambil meminimalisir pengikisan tanah (erosi) dan pengurasan zat putih telur, yang membuat masyarakat penanamnya sangat tergantung pada ikan dan binatang buruan (1976: 99-100).

Di samping pembagian atas jenis dan cara pengadaan tanaman yang dipelihara, David Harris mengemukakan bahwa sistem hortikultura ada yang dijalankan secara monokultur (tanaman tunggal), ada juga yang polikultur atau tumpang sari. Kemudian, ada sistem perkebunan yang berpindah-pindah secara linier dalam arti hutan baru terus-menerus dibuka semakin luas, serta sistem perkebunan yang berpindah-pindah secara siklis dalam arti, lahan yang sama di gunakan berulang-ulang kali setelah hutan (sekunder) diremajakan secara alamiah (Ross 1976: 554).

Berdasarkan bahan-bahan yang dikumpulkan Yuhedi A. Cohen (1968: 121-234), E.R Vivelo telah menyusun empat

pola makanan berbagai kelompok masyarakat peladang (1978: 51-52), yakni:

1. *Hortikultura minimal*: dalam tahap pertama ini tanaman budidaya hanya mengisi 10% dari seluruh kebutuhan pangan, sementara sumber nafkah yang utama berasal dari berburu dan meramu (*hunting gathering*). Kelompok-kelompok masyarakat ini terus berpindah-pindah dan hanya menetap di satu tempat untuk waktu yang sangat singkat.
2. *Hortikultura dependent*: Masyarakat dalam tahapan ini mulai lebih mementingkan pembudidayaan tanaman walaupun sahamnya dalam kebutuhan nafkah sehari-hari masih tersaing oleh hasil kegiatan berburu dan meramu. Pola pemukiman mulai agak menetap, karena ketergantungan pada tanaman budidaya semakin tinggi. Namun pola kepemimpinan dan pembagian kekuasaan masih sangat lemah dan 'encer'. Pembagian kerja masih berdasarkan perbedaan kelamin: laki-laki membabat belukar, berburu, berperang dan menggembalakan ternak, sementara kaum wanita mengurus kebun sehari-hari. Walaupun agak menetap, masyarakat masih tinggal terpencar-pencar dengan kerapatan penduduk yang sangat rendah.
3. *Hortikultura sebagai nafkah utama*: Perkebunan secara intensif sudah merupakan sumber nafkah utama dalam tahap ini, sementara kegiatan berburu dan meramu memainkan peranan sekunder dan hanya mengisi sampai 1/3 kebutuhan pangan penduduk. Kampung-kampung masih jauh terpencar, namun sudah ada kepadatan penduduk yang lebih tinggi. Sistem politik dan pola kekuasaan semakin jelas. Kewibawaan para pimpinan masyarakat juga semakin mantap, terdorong oleh kebutuhan mengatur pembagian kerja dalam mata penyiapan lahan, pembagian lahan serta pemecahan pertikaian di antara anggota-anggota masyarakat. Persekutuan-persekutuan hidup semakin besar, sebab orang semakin tergantung pada tanaman budidaya (*cultigen*) yang dihasilkan melalui kerja gotong royong.
4. *Hortikultura maju*: (*advanced horticultura*): dalam tahapan ini, kegiatan berburu dan meramu hampir tak memainkan peranan dalam penyediaan pangan masyarakat. Penduduk semakin bertambah, dan kelompok-kelompok masyarakat tinggal semakin dekat. Peng-organisasian kelompok-kelompok yang luas semakin diperjelas, walaupun afiliasi kelompok masih tetap didasarkan atas hubungan perkerabatan. Organisasi politik masyarakat-masyarakat hortikultura maju ini, menurut Yuheda A. Cohen, "sangat beragam dan rumit; lembaga-lembaga politiknya berkisar dari yang lemah dan kabur, seperti pada masyarakat pegunungan Pulau Papua Barat sampai pada sistem kenegaraan yang sangat kompleks seperti pada berbagai masyarakat Polinesia"

Walhasil, secara garis besar Frank Vivelo menyimpulkan ciri-ciri kebudayaan perkebunan (hortikultura) sebagai berikut (1978: 53-54):

- ada usaha mengatur lingkungan hidup mereka:
- ada kecenderungan ke arah pengelompokan yang stabil, baik yang menetap di satu tempat, maupun yang setengah menetap:
- ada pembagian kerja yang terutama didasarkan pada jenis kelamin dan umur;
- pada umumnya ada kesamarataan, walaupun pelapisan sosial dapat timbul tatkala ketergantungan pada tanaman budidaya semakin meningkat;
- hubungan atas dasar ikatan perkerabatan (*kinship*) semakin penting;
- wawasan wilayah (*territoriality*) mulai berkembang; perang kelompok kadang-kadang terjadi;
- sistem kepercayaan masih politeis, dengan atau tanpa dewa utama yang dijelujuri pemujaan leluhur.

Sejarah Hortikultura di Pegunungan Tengah

Bukti-bukti tertua perkebunan pangan besar-besaran ditemukan di Lembah Waghi Hulu, dekat Mount Hagen, Western Highlands (PNG). Perkebunan keladi bentul alias bete (taro) itu berasal dari 4000 tahun sebelum masehi. Perkebunan ubi-ubian di Pegunungan Tengah itu, berkembang seiring dengan penjinakan babi, yang telah dibawa masuk ke Pulau Papua Barat sesudah 7000 tahun sebelum Masehi. Sedangkan manusia sendiri, sudah berada di Pegunungan Tengah PNG, sekitar 11 ribu tahun yang lalu. Sejarah hortikulturanya

sendiri, menurut rekonstruksi J.M. Powell (1976: 179-181), adalah sebagai berikut:

- Sebelum dua ribu tahun yang lalu, penduduk pegunungan Papua Barat sudah mulai mengembangkan sistem perkebunan kering basah, mirip dengan apa yang disebut sistem perkebunan "surjan" di Pulau Jawa. Di parit-parit berair orang menanam keladi, sedang di bedengan yang kering mereka menanam pisang dan tebu. Tebu (saccharum officinarum), menurut para ahli memang berasal dari Papua Barat. Sedangkan keladi dan pisang, dibawa dari daratan dan kepulauan Asia Tenggara.
- Antara 2400 sampai 1200 tahun yang lalu, perkebunan keladi semakin digalakkan secara intensif. Walaupun masih ditanam secara tumpangsari (*inter-cropping*), keladi terutama mulai ditanam secara besar-besaran di lereng-lereng gunung yang tanahnya kering.
- Kurang dari 1200 tahun yang lalu, mulailah dikembangkan perkebunan ubi jalar alias batatas di bedengan-bedengan lumpur yang dinaikkan dari rawa-rawa di dasar lembah. Namun pada saat yang sama, perkebunan di lereng-lereng gunung juga terus digalakkan, yang dibarengi pengembangan teknik-teknik pengawetan tanah secara sederhana, yang ditandai dengan penanaman perdu dan pepohonan seperti *casuarina spp, myrtaceae, podocarpaceae, dodonaea,* dan lain-lain. Buktinya, J.H. dan G.S. Hope (1974) menemukan sisa-sisa penanaman *casuarina* di daerah Chimbu, PNG sejak sekitar 1200 tahun yang lalu.

Para ahli belum sependapat soal kapan dan dari mana masuknya ubi jalar ke Pegunungan Tengah. Ada yang bilang baru tiga abad yang lalu, dan dibawa melalui kepulauan Asia Tenggara (antara lain Maluku). Ada pula yang menduga bahwa ubi jalar sudah mulai ditanam di sekitar Danau Inim, PNG, pada ketinggian 2530 meter sekitar 1600 tahun yang lalu, sehingga diduga masuknya adalah dari arah Pasifik.

Tetapi yang jelas, ubi jalar yang lebih tahan hawa pegunungan ketimbang *bete* (taro) dan *syafu* (yam), dan dapat ditanam sampai ketinggian 2700 meter, telah memungkinkan penduduk asli Pulau Papua Barat tinggal menghuni lembah-lembah tinggi yang daunnya lebat dan cukup bergizi juga memungkinkan pemeliharaan babi secara besar-besaran.

Walhasil, revolusi dan babi inilah yang diperkirakan mendorong peledakan penduduk di pegunungan Pulau Papua Barat, Kepulauan Solomon dan Kaledonia Baru.

Dinamika Sistem Hortikultura Pegunungan Tengah

Roy Rappaport dari Universitas Michigan (AS), mungkin merupakan antropolog pertama yang mempelajari interaksi antara babi, dan manusia dalam ekosistem pegunungan Papua Barat secara insentif. Dalam penelitiannya terhadap pesta babi (kaiko), suku Maring di Pegunungan Bismarck (PNG) tahun 1963, Rappaport menemukan 'bahwa upacara adat yang berlangsung selama setahun itu, merupakan usaha mengendalikan kawanan babi yang mulai bersaing keras dengan manusia dalam memperebutkan daun dan umbi

batatas. Karena semakin banyak lahan harus dicadangkan untuk memberi makan kawanan babi yang mulai terasa menjadi hama, orang belum dapat membuka kembali kebun lama dekat kampung, tapi harus membuka kebun baru yang dibabat di hutan perawan yang jauh dari kampung. Berarti jarak yang harus ditempuh oleh kaum wanita yang bertugas memelihara sambil memikul bayi dan diikuti babi; semakin jauh pula. Dengan demikian kaum wanita semakin diperas tenaganya dalam memikul hasil panen pulang ke kampung, yang menambah bibit pertikaian dengan kaum lelaki di rumah (1971: 226-235).

Secara ringkas, seperti disimpulkan oleh John. H. Bodley: "Kawanan babi yang terus bertambah mendesak masyarakat untuk mencadangkan lahan yang semakin luas untuk makanan babi, dan semakin banyak tenaga (manusia) perlu dikeluarkan untuk memelihara babi dan kebun.

Peningkatan populasi manusia maupun bagi babi meningkatkan pula frekuensi konflik-konflik intern secara tajam. Bukan hanya karena perebutan sumber alam, tetapi juga karena babi-babi itu sendiri merupakan pertikaian yang abadi. Pada saat gangguan-gangguan itu sudah tak tertahankan, suatu pesta babi pun diadakan" (1976: 157).

Dengan kata lain, pesta babi dan perang suku yang menyertainya merupakan suatu mekanisme kontrol agar populasi manusia dan babi tetap berada dalam batas-batas daya dukung lingkungan hidup mereka. Sehingga Bodley meramalkan bahwa penghapusan pesta babi setelah orang Marind

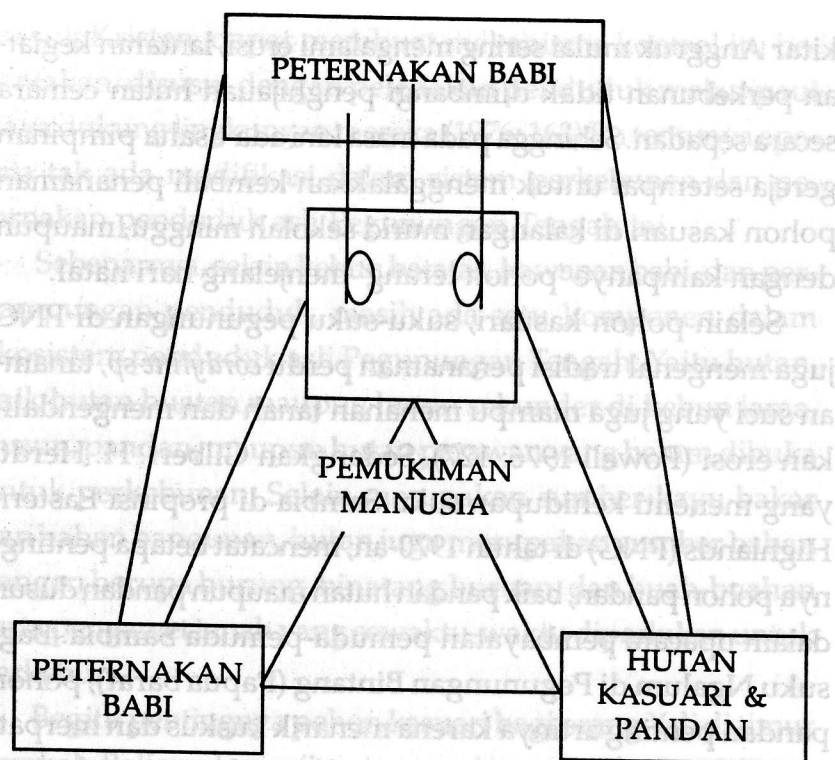
masuk Kristen, dapat membuat mekanisme kontrol itu berantakan, disusul dengan peledakan penduduk melampaui daya dukung lingkungan mereka (1976: 163) Itu tentunya apabila tak ada modifikasi dalam sistem perkebunan dan peternakan penduduk asli Pegunungan Tengah ini.

Sebenarnya, selain kebun batatas, kawanan babi, dan perkampungan penduduk, masih ada satu komponen dalam ekosistem penduduk asli Pegunungan Tengah. Yaitu hutan, baik hutan buatan maupun hutan sekunder di kebun lama, dusun, pandan, maupun hutan perawan yang belum dibuka untuk perkebunan. Selain merupakan sumber kayu bakar dan bahan bangunan, hutan juga merupakan sumber bahan pangan berupa burung, binatang buruan, dan buah-buahan serta pengawet tanah yang sewaktu-waktu diperlukan untuk berkebun.

Begitu pentingnya pohon kasuari bagi orang Yali di timur Lembah Baliem, Jayawijaya, sampai-sampai daun mirip cemara itu di masa pra Kristen diabadikan dalam upacara *wit omalik,* yakni pembayatan (initation) pemuda Yali. Dalam upacara itu sekeping damar pohon *agathis*, lemak babi dan ujung daun kasuari diasapi diatas bukit pisang. Para pemuda diiringi pengucapan mantera agar mereka tumbuh cepat, sehat, kuat, tinggi besar dan berumur panjang seperti pohon kasuari (steve Manufandu di Anggruk, komunikasi pribadi).

Setelah para misionaris asing maupun pribumi menghapuskan upacara itu, dan penanaman anakan kasuari di kebun hanya tergantung prakarsa pribadi, lereng-lereng bukut sekitar Anggruk mulai sering mengalami erosi, lantaran kegiatan perkebunan tidak diimbangi penghijauan hutan cemara secara sepadan. Sehingga pada masa kini ada usaha pimpinan gereja setempat untuk menggalakkan kembali penanaman pohon kasuari di kalangan murid sekolah minggu, maupun dengan kampanye 'pohon terang' menjelang hari natal.

Selain pohon kasuari, suku-suku pegunungan di PNG juga mengenal tradisi penanaman perdu *cordyline sp*, tanaman suci yang juga mampu menahan tanah dan mengendalikan erosi (Powell 1976: 127). Sedangkan Gilbert. H. Herdt, yang meneliti kehidupan suku Sambia di propinsi Eastern Highlands (PNG) di tahun 1970-an, mencatat betapa pentingnya pohon pandan, baik pandan hutan maupun pandan dusun dalam upacara pembayatan pemuda-pemuda Sambia. Bagi suku Ngalum di Pegunungan Bintang (Papua barat), pohon pandan penting artinya karena menarik kuskus dan merpati hutan, dua jenis binatang yang sangat mereka gemari dagingnya.

Dengan demikian, gambaran skematis sistematis hortikultura masyarakat penduduk asli Pegunungan Tengah (Papua Barat) adalah sebagai berikut:

Dari gambar itu tampaklah bahwa pada dasarnya ekosistem pertanian masyarakat Pegunungan Tengah tidaklah sesederhana dan 'primitif' seperti mungkin dibayangkan orang luar. Keseimbangan antara keempat komponen atau subsistem itu diatur melalui berbagai ritus keagamaan. Upacara-upacara itu perlu dicari substitutnya atau diisi motivasi baru dalam pengalihan masyarakat Papua Barat ini dari agama

sukunya yang naturalistik ke agama-agama Samawi yang seringkali masih memakai 'baju kebudayaan' para penyebarnya.

Dalam hal ini, kita harus waspada terhadap *bias* kultural para agen pembaruan yang seringkali lebih menghargai kentang dan padi-padian. Padahal, seperti telah digambarkan oleh John Bodley, produksi orang Maring di pegunungan Pulau Papua Barat tak kalah efesiensinya dibandingkan dengan produksi kentang di negara bagian Washington, AS. Dari sudut kalori, petani kentang serba mekanis di Amerika memang menghasilkan kira-kira 10 juta kalori, bahan pangan per *acre* (± 4 juta kalori/ha), sementara petani batatas di Pegunungan Tengah hanya menghasilkan 5 juga kalori/*acre* (± 2 juta kalori/ha). Namun petani suku Maring yang nyaris 'telanjang' itu sekaligus menghasilkan dari selusin tanaman lain, tanpa subsidi bahan bakar fosil yang kini semakin langka. Sedangkan petani Amerika, rata-rata membakar kalori BBM untuk setiap kalori makanan yang dihalalkan (1976: 114-121).

Lantas, mana yang lebih efisien? Pokoknya, mengutip pendapat Harold Ross yang meneliti sistem perkebunan orang Baegu di Kepulauan Solomon: "Ubi-ubian punya potensi gizi dan ekonomis yang lebih besar ketimbang yang dapat kita pahami dengan latar belakang kita yang lebih condong ke padi-padian" (1976: 559).

Sistem Perkebunan Baliem – Yalimo

Sesudah kita memahami keseluruhan ekosistem pertanian atau lebih tepat ekosistem pangan masyarakat Pe-

gunungan Tengah, marilah kita telaah komponennya yang teratas, yakni sistem perkebunan di Lembah Baliem serta Yalimo (tempat tinggal orang Yali) di timurnya, suatu daerah konsentrasi penelitian lapangan Papua Barat-DISC. Karl Heider dalam pengamatannya terhadap orang Dani Dugum di Kecamatan Kurulu, Jayawijaya, di tahun 1960-an, membedakan tiga jenis kebun, yakni pekarangan atau *kintal* di sekitar *sili* (kompleks rumah) yang tanahnya keras dan kurang subur, kemudian semacam 'sawah surjan' di dasar lembah dengan bedengan-bedengan lumpur yang terangkat ketika membuat parit , serta ladang di lereng-lereng gunung. Diterjemahkan ke istilah-istilah populer di Jawa, tipologi kebun orang Baliem Vivelo (1978: 54-55) adalah sebagai berikut:

JENIS KEBUN	LETAK	TANAMAN
Pekarangan	a) di dalam batas pagar *sili* b) perisi di luar pintu pagar *sili* c) kebun pisang di dekat *sili*	a) keladi bentul, tembakau, lagu (buah tali) b) terutama tembakau c) terutama pisang, tebu, dan labu
"Sawah-surjan	Dasar lembah yang datar dan berawa-rawa, dekat perkampungan	Keladi, syafu, batatas (sumber pangan yang utama)
"Ladang"	Lereng-lereng perbukitan di belakang kampung	Terutama keladi dan ketimun juga ada batatas dan syafu

Keragaman jenis dan varitas tanaman yang dipelihara oleh orang Baliem ini cukup luar biasa. Heider mencatat bahwa sekurang-kurang ada 14 jenis tanaman yang mereka budidayakan (1979: 37).

Ahli botani Belanda, Chris Versteegh yang mengunjungi Jiwika tahun 1961 juga mengakui bahwa perkebunan batatas orang Dani itu jauh lebih maju dari pada apa yang telah dilakukan Pemerintah Belanda di pusat penelitian pertanian Manokwari waktu itu. Pisang yang diamati Heider ada 16 varitas (1979: 37,4), sedangkan tim survai Papua Barat-Disc/Mahitala Unpar yang mengunjungi Jiwika bulan Januari lalu, mencatat adanya 57 varitas ubi jalar di sana, yang dapat dibedakan oleh rakyat dari daun dan baunya. Ubi jalar itu juga tidak tanggung-tanggung ukurannya. Sebelum kemarau 1982, batatas di Jiwika ada yang harus dibelah dengan kapak saking besarnya. Begitu keterangan mereka pada tim gabungan mahasiswa Unpar (Bandung) dan Uncen (Abepura) itu. Tetapi sekarang, batatas peling besar yang mereka lihat ' hanya' berdiameter 19 cm.

Walaupun medannya jauh lebih bergunung-gunung ketimbang orang Baliem dan tak ada dasar lembah yang luas dan berrawa-rawa, orangYali di sekitar Angguruk juga mengenal tiga istilah atau tiga macam kebun, yakni:

! *yabuk:* kintal atau pekarangan yang ditanami pisang, labu, tembakau, sejenis rumput untuk bahan rok wanita (hem), buah mereh (*pandanus conoideus*) dan 'kelapa hutan' (P. julianettii).

- *Abit yabuk:* kebun di sekitar kampung yang sewaktu-waktu dapat dipacul dan ditanami tanaman seperti di *kintal*.
- *Wen yabuk atau fare yabuk:* kebun di lereng gunung yang hanya dapat ditanami satu dua tahun, lalu diistirahatkan selama 5 sampai 10 tahun. Fungsinya terutama untuk ubi-ubian. Selama beralih menjadi kebun kayu bakar.

Selain keempat jenis kebun itu, para lelaki Yali yang sering berjalan kaki untuk berdagang ke Wamena (Lembah Baliem), acap kali membangun pondok-pondok kecil di hutan dekat rumpun pandan liar yang mereka bersihkan rerumputannya. Dengan demikian, pada musim *wuramma* (kelapa hutan) atau *sak* (buah merah) berbuah, yakni sekitar hari Natal dan Tahun Baru, mereka dapat berpesta menikmati hasil hutan yang setengah liar itu. Dari pondok-pondok hutan itu para lelaki suku Yali juga berburu kuskus, merpati hutan dan burung elang. Maka dengan menggunakan pendekatan *farming system research* yang dikembangkan ahli-ahli Universitas Michigan dan Cornell di AS, sistem pertanian pangan orang Yali dapat digambarkan secara skematis sebagai berikut:

Beberapa kesimpulan yang dapat ditarik dari skema itu, dengan mendalami perikehidupan orang Yali masa kini adalah:

- Hasil *kintal*, kebun, dan ternak terutama dikonsumsi sendiri oleh seluruh keluarga, setelah diolah di dapur (*osabo ibam*) dengan cara dibakar, diasap, atau dimasak dengan batu pijar
- Hasil hutan-kelapa hutan, buah merah, bayam hutan, dan satwa kalau ada terutama dikonsumsi langsung oleh kaum laki-laki di pondok hutan.

Sebagian hasil hutan tanaman introduksi seperti nanas, tomat, kol, wortel dan ketang serta kadang-kadang juga babi, sekarang sebagian besar mulai di jual di pasar. Uang hasil penjualannya dibelikan makanan kaleng (corned beef, ham, sardin), supermi, beras, dan panci alumunium serta wajan baja, yang digunakan untuk memasak makanan istimewa dan menjamu tamu yang biasanya bermalam di rumah laki-laki (*yowi*).

Pasar dari toko umumnya merupakan bagian dari pos gereja, sementara petugas-petugas gereja dan pemerintah umumnya merupakan konsumen dari hasil bumi masyarakat asli yang dijual di pasar. Barang-barang yang dijual di toko, umumnya disesuaikan dengan selera para pembeli yang sudah mulai makin seragam, sebab masyarakat pedalaman cenderung meniru saudara-saudaranya dari pantai.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa secara menyeluruh, sistem pertanian orang Yali masih lebih bercorak pemenuhan nafkah (*subsistence farming*), dengan pemeliharaan tanaman introduksi dan sedikit ternak komersial yang terutama digunakan untuk membeli makanan toko yang lebih rendah mutunya (kecuali beras). Hasilnya adalah bahwa menu penduduk asli pada umumnya masih terlalu didominasi zat tepung (karbohidrat), dan tetap miskin zat putih telur (protein). Terutama di kalangan ibu dan anak-anak balita, yang ditandai oleh menonjolnya bocah berambut merah.

Kesimpulan

1. Sesungguhnya, mayoritas penduduk Pulai Papua, baik di Papua Barat Jaya maupun Papua Nugini (PNG), tidaklah berdiam di pantai atau dataran rendah di sekitar bandar-bandar utama . Mereka sebagian besar antara 40 sampai 60% berdiam di lembah-lembah gunung yang subur dan relatif bebas malaria. Makanya, kepadatan penduduk di kawasan Pegunungan Tengah Papua Barat dan PNG berada jauh di atas angka kepadatan rata-rata penduduk Papua Barat Jaya.

   Sementara sensus 1980 menunjukkan kepadatan rata-rata penduduk Papua Barat Jaya hanya 5,4 jiwa/km2 , dikawasan danau-danau Paniai dan Lembah Baliem kepadatan penduduknya pada tahun 1961 sudah mencapai 200 jiwa/km2, menurut Brokfield. Bahkan menurut data Biro BKLH Propinsi Papua Barat Jaya dan etnograf Karl G. Heider (1979), serta Robert Mitton (1983), Lembah Raya Baliem dihuni antara 187 sampai 266 jiwa/km2. angka ini tentunya sudah meliputi para pendatang dari pantai dan luar Papua Barat Jaya, yang datang menetap di sekitar kota Wamena selama dua dasawarsa terakhir.

2. Tingginya daya dukung lingkungan Pegunungan Tengah, Pulau Papua Barat sampai dengan Kepulauan Solomon, ada hubungannya dengan sistem pertanian pangan penduduk asli, yang dalam banyak literatur resmi masih sering disebut "perladangan berpindah-pindah" atau

bahkan "perladangan liar". Padahal, sistem pertanian pangan penduduk asli Pegunungan Tengah sebenarnya tidaklah "liar" atau sekedar berpindah-pindah secara linier. Sistem pertanian pangan orang Baliem dan suku-suku Pegunungan Tengah lainnya, justru telah memasuki tahap paling maju dari sistem pertanian tugal atau hortikultura, yang telah disesuaikan selama 2000 tahun terakhir dengan lingkungan alam maupun kebudayaan mereka yang tunalogam. Dalam sistem ini, masyarakat yang hidup dalam pola keluarga besar melipattigakan manfaat lahan pertaniannya dengan berkebun ubi-ubian dan kayu bakar serta beternak babi di areal yang sama. Trifungsi perkebunan pangan Pegunungan Tengah ini dapat dicapai berkat rotasi pamanfaatan tanah yang sesuai, tumpang sari belasan jenis tanaman pangan dan puluhan varitas ubi jalar, serta pemanfaatan kotoran babi, sisa-sisa pelapukan tanaman, serta nitrogen yang diikat oleh akar pohon kasuari sebagai pupuk alamiah penyubur tanah. Memang, sistem ini punya kelemahan yang cukup fundamental. Yakni, produk pangannya sangat berat ke karbohidrat, dan keseimbangannya mudah terganggu bilamana salah satu komponennya membengkak atau mengecil di luar proporsi komponen lain. Namun kenyataannya, berbagai literatur demografi, ekologi, dan antropologi Pegunungan Tengah telah membuktikan bagaimana revolusi babi dan batatas ini telah menimbulkan ledakan penduduk di gunung-gunung Melanesia.

3. Di zaman modern ini telah terjadi berbagai intervensi terhadap keempat komponen sistem hortikultura Pegunungan Tengah, *kebun batatas, peternakan babi, perkebunan kayu kasuari* dan *buah pandan, serta manusia* dan *pemukimannya.* Intervensi itu ada yang secara intrinsik dapat dianggap positif, seperti penghapusan perang suku, serta pemberian pelayanan kesehatan.

   Namun tanpa modifikasi yang tepat dalam sistem perkebunan dan peternakan mereka, dikhawatirkan bahwa penghapusan pesta babi serta perang suku yang menyertainya dapat mengakibatkan peledakan penduduk melampaui daya dukung lingkungan karena mekanisme pengontrolnya jebol (Bodley 1976. 163).

   Sementara sumbu segitiga pertanian pangan Pegunungan Tengah mulai dijangkiti gejala-gejala peledakan penduduk, dalam komponen perkebunan, peternakan dan kehutanan di daerah Baliem Yalimo khususnya belum tampak peningkatan produktivitas yang berarti. Introduksi domba dan sapi pengganti babi, introduksi padi di Lembah Baliem dan kentang di daerah suku Yali, serta introduksi makanan kaleng bernilai gizi rendah belum dapat menjawab tantangan pertumbuhan penduduk yang kian terpacu. Bahkan tanpa pesta babi secara berkala, serta desakralisasi pohon kasuari tanah pertaniannya secara berlebihan untuk menghidupi kawanan babi yang terus membengkak serta memuaskan nafsu konsumsi barang toko yang kian menjadi-jadi.

4. Melihat pengalaman yang sudah-sudah, maka perlu dikaji kembali strategi pengembangan kebudayaan pertanian masyarakat Pegunungan Tengah supaya tidak sekedar mengganti kulit luarnya saja, tanpa didasari pemahaman yang mendalam terhadap isi dan fungsinya. Penggalakan penanaman pohon kasuari sebagai tradisi *agroforestry*. Begitu pula usaha pengolahan minyak goreng dan pandan merah yang sedang dirintis oleh dr. Yosef Oyong di Tiom, serta budidaya kapas yang dibarengi latihan memintal benang dan menenun kain blacu yang dijalankan oleh World Vision Indonesia (WVI) di Bokondini, kedua-duanya di Jayawijaya. Patut dicatat pula usaha Yayasan P-S memperkenalkan kopi di Lembah Kamu, Paniai.

Namun sebagaimana halnya keladi sebagai bahan pangan tertua di Pegunungan Tengah, tak lenyap tergilas oleh invasi batatas sejak tiga abad silam, kain blacu tetap akan menyingkirkan labu koteka dan gorengan buah merah tak akan menghapuskan teknik memasak "bakar batu' yang sudah berakar dalam kebudayaan Pegunungan Tengah. Makanya pengenalan hal-hal baru semacam itu janganlah dilatarbelakangi niat untuk menyingkirkan pranata-pranata asli yang dianggap 'menjijikkan' atau bertentangan dengan pranata-pranata agama dan kebudayaan Pegunungan Tengah, seyogyanya digerakkan oleh semangat mencintai masyarakat ini sebagai sesama manusia dan warga negara Indonesia, yang mungkin sangat berbeda tetapi tidaklah lebih rendah

kedudukan dan kebudayaannya. Mungkin yang terakhir inilah yang paling susah. ❐

Daftar Pustaka

Tentang Papua Barat Jaya/Jayawijaya dan Paniai khususnya.

Aditjondro, G.J. 1983 a. "Tekanan Penduduk Pemukiman, dan Kerawanan Pangan di Lembah Baliem dan Yalimo, Jayawijaya", Irja-Disc, Abepura, Maret 1983.

———— 1983 b. "Menadah Berkat dari Langit Pegunungan Bintang, Papua Barat Jaya", Irja-Disc, Abepura, Mei 1983.

———— 1983 c. "Menguak Tabir Lembah Gilika", Irja-Disc, Abepura, Juli 1983.

———— 1983 d. "Jagoan-jagoan Lembah Baliem", *Berita Oikoumene*, Jakarta, Juli 1983.

———— 1983 e. "Tumbuhan Obat di Hutan, Kebun dan Kintal Pegunungan Tengah, Papua Barat Jaya", Irja-Disc, Agustus 1983.

Alif M.G. 1983 a. "Laporan Pendahuluan Survai Pemukiman Baru Welarek, Kecamatan Kurima, Jayawijaya", Irja-Disc, Abepura, April 1983.

———— 1983 b. "Rumah Orang Yali – Laporan dan Saran", KAPA FT-UI, Jakarta, September 1983.

——— 1984 a. "Kampini, Perempuan Yali", *Femina*, No. 1/Th. XII 3 Januari 1984, hlm. 46-47, 88-90, 104.

——— 1984 "Rumah Tradisional Yali-Sumpek dan Penuh Asap", Asri, edisi ulang Tahun I, No. 13 Februari 1984, Jakarta.

Atmawijaya, R. (ed) 1977. "Laporan Feasibility Study Proyek Reboisasi dan Penghijauan D.A.S. Baliem. Propinsi Daerah Tingkat I Papua Barat Jaya", Direktorat Reboisasi dan Rehabilitasi, Ditjen Kehutanan, Deptan, Jakarta.

Degay, Y. 1983. "Jalan Raya Trans Papua Barat-Membangun Manusia Gunung", *Kabar dari Kampung* (Kdk) No. 3-4/ Th. I. Agustus 1983, Irja-Disc.

Eng. J. 1983." The Changing Attitudes of Women in the Pinai Highlands of Papua Barat Jaya", Irja-Disc, Abepura, June 1983.

Garnant, R. & Chris Manning 1979, *Perubahan Sosial Ekonomi di Papua Barat Jaya*, Gramedia, Jakarta.

Herder, K.G. 1979. *Grand Valley Dani-Peaceful Warriors*, Holt, Rinehart & Winston, New York, AS.

Hughes, N.H.B. 1975. *Possibilities for Promoting Agricultural and Rural Development in the Highlands of Papua Barat Jaya*, FAO/ UNDP, Jakarta.

Iskandar, A. 1964. *Papua Barat Barat-Pembangunan Suku Mokoko*, SEKKIB, Sukarnapura.

Kamaluddin, Y.A. 1984. "Penghijauan Kembali Lembah Baliem, Papua Barat Jaya", *Merdeka*, Jakarta, 6 Maret 1984.

Kompas, 4 Maret 1980: W. Maloali: "Wajah Papua Barat Jaya Berubah pada Akhir Pelita III- Banpres Dinilai 'Positif'" Jakarta.

Mahitala Unpar. 1984. "Laporan Pendahuluan Ekspedisi Maoke '83', Bandung.

Mampioper, A. "Mengenal Aspek Budaya Suku Dani", Biro Kesra Dati II Papua Barat Jaya, Jayapura.

Mitton, R.D. 1972. "Stone as a Cultural Factor in the Control and Eastern Highlands", Papua Barat. Vol. I, No. 3, 1972. Lembaga Antropologi Universitas Cendrawasih, Abepura, hlm. 4-11.

——— 1983. The Lost World of Papua Barat Jaya, Oxford University Press, Melbourne.

Pospisil, L. 1966. *The Kapauku Papuans of West New Guinea*, Holt, Rinehart & Winston, New York, AS.

Reynders, J.J. 1962. "Shiffing Cultivation in the Star Mountain Area". *Nova Guinea* No. 3, April 27, 1962. Leiden, Nederland, hlm. 45-73.

Richardson, S.D. 1968. *The Role of Forest-Based Industries in West Papua Barat*, UN, New York.

Siswanto dkk. 1983. "Neraca Lingkungan Hidup Daerah Propinsi Papua Barat Jaya", Biro BKLH Setwilda Tkt I Papua Barat Jaya, Jayapura.

Suwahyono, U. 1983. "Kemungkinan Pemanfaatan Teknologi Jasad Renik dan Masalah Pangan Pokok di Daerah Jayawijaya-Papua Barat Jaya", Majalah BPTT, No. V/ 1983, BPTT, Jakarta, hlm. 38-46.

Tucker, A.F. 1983. "Mempertahankan Kesuburan Kebun di Gunung", *Kabar dari Kampung*, Agustus 1983. Irja-Disc, Abepura, hlm. 20-21.

Wanggai, F. "Implikasi Transmigrasi Terhadap Modernisasi Pertanian di Kalangan Masyarakat Papua Barat Jaya", makalah pada Seminar Akademis dalam rangka Dies Natalis ke-20 Universitas Cendrawasih. Abepura, 10 November 1982.

Wolf, Jr. Ch. (ed) 1968. *A Design for Development in West Papua Barat*, UN, New York.

Tentang Papua New Guinea dan Kepulauan Melanesia pada umumnya.

Barrau, J. 1968. "L'Humide et le Sac: An Essay on Ethonobiological Adaptation to Contrastive Environments in the Indo-Pacific Area". Dalam A.P. Vayda (ed) : *People and Cultures of the Pacific*, The Natural History Press, New York, AS. Hlm. 113-132.

Hordt, G.H. 1981. *Guardians of the Flutes-Idioms of Masculinity*, Mc Graw-Hill, New York, AS.

Newton, D. 1979. "Continuities and Changes in Western Pacific Art'. Dalam P. Gathercole, A.L. Kaeppler & D. Newton (editor): *The Art of the Pacific Islands*. National Gallery of Art, Washington, D.C. AS., hlm. 27-66.

Post Courier: "Farming: PNG's Experience", Port Moresby, June 26, 1979.

Powell, J.M. 1976." Ethnobotany", dalam K. Paijmans (editor): *New Guinea Vegetation*, hlm. 106-183.

Rappaport, R.A. 1971. "Ritual Regulation of Environmental Relation among New Guinea People", dalam Yehudi A. Cohen (ed): *Man In Adaptation- The Institutional Frame Work*. Aldine-Atherson, Chicago-New York, AS, hlm. 226-235.

Ross, H.M. 1976 "Bush Fallow Farming, Diet and Nutrition: a Melanesian Example of Succeseful Adaptation, dalam E. Giles & J.S. Friedlaender (editor): *The Measures of Man-Methodologies in Biological Anthropology*. Peabody Museum Press, Cambridge, AS.

Spriggs, M. 1980. "Taro Irrigation in the Pacific: A Call for More research", South Pacific Bulletin, 1st quarter 1980, hlm. 15-18.

Young. M. 1982. "Guagmore: The Dubious Donor", *Hemisphere*. Vol. 26, No. 5, March/April 1982, Canberra, Australia, hlm. 317-320.

Antropologi

Bodley, J.H. 1976. *Antropology and Contemporary Human Problems,* Benjamin/Cummings, Menlo Park, California, AS. Bab 4 s/d 6, hlm. 83-166.

Cohen, Y.A. (ed) 1968. *Man in Adaptation-The Cultural Present,* Aldine, Chicago, AS. Bab III Horticulture, hlm. 121-234.

Harris, M. 1978. *Cows, Pigs, Wars and Witches-The Riddles of Culture, Vintage Books, New York, AS.*

Vivelo, F.R. 1978. *Cultural Antropology Handbook-A Basic Introduction,* McGraw-Hill, New York, AS, Bab 5. Horticulturists, hlm. 48-60.

Botani

Ayensu, E.S. 1981. *Firewood Crops-Shrub and Tree Species for Energy Production,* National Academy of Science, Washington, DC, AS, hlm 38-41.

Holdsworth, D.K. 1977. *Medical Plants of Papua New Guinea,* Port Moresby, South Pacific Commision, Noumea, New Caledonia.

Steward, F.C, A.D. Krikorian & R.D. Holsten 1960. *About Plants: Topics in Plant Biology,* Addison Wesley, Reading, Ka, AS, hlm. 83-86.

Straatmans, W. 1972. *An Ethno-Botanical Checklist of Papua New Guinea,* New Guinea Research Unit, The Australian National University, Boroko, PNG.

Catatan:

*Tulisan ini pernah dimuat dalam Manuel Kasiepo etal, *Pembangunan Masyarakat Pedalaman Papua Barat Jaya,* Pustaka Sinar Harapan, 1987.

Bab IX

MENYANTAP "TUNA-SANDWICH" ASAL PAPUA BARAT DI NORWEGIA*

ADA pendatang baru yang saat ini sudah melirik dari balik cakrawala industri perikanan yang berkembang pesat di Papua Barat. Sebuah perusahaan patungan telah dibentuk antara perusahaan Norwegia, Ticon Bygg A/S, dan PT. Merdeka Jaya dari Indonesia, untuk mengalengkan ikan cakalang di Jayapura, Papua Barat. Menurut buletin resmi promosi bisnis Indonesia, *Indonesian Development News*, September-Oktober 1988, uji coba produksi PT Indonor yang investasinya berjumlah US$ 14 juta ini dijadwalkan mulai Desember 1989 yang lalu, sedangkan skala operasi penuh mulai bulan

Maret 1990. Produksi tahunan perusahaan ini diproyeksikan mencapai 10.000 ton cakalang kaleng dan 5.500 ikan segar dan ikan tak bertulang. Semua produksi dimaksudkan untuk diekspor ke Norwegia atau Jepang.

Mengapa perusahaan patungan ini perlu mendapat perhatian? Pertama-tama perlu dipertanyakan apakah perusahaan penangkap ikan Indonesia-Norwegia ini sudah diwajibkan melakukan suatu Analisa Mengenai Dampak Lingkungan (Amdal), sebelum memulai pembangunan pabrik pengalengan mereka. Kenyataan di Papua Barat dan propinsi tetangganya, Maluku, menunjukkan bahwa tak satu pun perusahaan perikanan yang diwajibkan melakukan Amdal. Waktu itu, ada kilah bagus, yaitu, Undang-undang Pokok Pengelolaan Lingkungan Indonesia No. 4 tahun 1982 belum dikeluarkan, dan juga peraturan pelaksanaannya. Terutama Peraturan Pemerintah No. 29 tahun 1986 tentang Amdal.

Kedua, praktis hampir tak ada wilayah laut di propinsi Papua Barat yang belum dikonsesikan kepada perusahaan-perusahaan asing. Di utara, sebuah perusahaan patungan Prancis-Indonesia, PT Multi Transpeche mempunyai konsesi di perairan laut sekitar pulau-pulau Biak Numfor. Di barat, dua perusahan patungan milik Jepang telah mencengkramkan kukunya di Sorong di ujung Kepala Burung, untuk menangkap udang dan hiu di Laut Arafura, antara Papua Barat dan Maluku. Dan di Teluk Bintuni di daerah Kepala Burung, sebuah perusahaan Indonesia, PT. Daya Guna Samudera, kelompok perusahaan konglomerat perkayuan WNI ke-

turunan Cina, PT Jayanti Jaya, telah mendapatkan konsesi penangkapan udang. Hanya sebuah perusahaan nasional, dalam hal ini Badan Usaha Milik Negara (BUMN) PT. Usaha Mina, yang menangkap ikan tuna di perairan Papua Barat, untuk diekspor ke Jepang. Jadi propinsi miskin ini, yang sebagian penduduknya masih kekurangan protein, berbagai perusahaan asing dan BUMN ini diizinkan 'menambang' udang, cakalang, dan hiu untuk makanan orang Jepang, Taiwan dan negara lainnya, sementara penduduk setempat, nelayan tradisional hanya kebagian remah-remah.

Ketiga, operasi penangkapan ikan lainnya di Papua Barat, dan khususnya di perairan Jayapura, tentu saja akan sangat mempengaruhi penduduk setempat. Terutama jika tidak ada tindakan pencegahan yang diambil sebelumnya dalam tahap perencanaan, untuk memperkecil pengaruh sangat merusak tersebut.

Piramida Sosial Ekonomi

Untuk menjelaskan hal ini, pada halaman selanjutnya, akan ditunjukkan piramida sosial-ekonomi penduduk Jayapura yang tergantung pada penangkapan ikan, termasuk cakalang. Seperti bisa dilihat, nelayan tradisional Jayapura, merupakan titik paling dasar dari tiang sosio ekonomi totem. Satu anak tangga di atasnya adalah nelayan tradisional Papua yang berasal dari Pulau Yapen di Teluk Cendrawasih. Secara berkelompok mereka disebut "Orang Serui", berdasarkan nama kota utama di pulau tersebut, tapi sebetulnya mereka terdiri dari tiga kelompok etnis, yaitu, Serui Laut,

Ambal, dan Ansus yang masing-masing punya bahasa yang berbeda.

Orang Serui di Jayapura mengkhususkan diri dalam penangkapan ikan cakalang dengan menggunakan perahu cadik bermotor, yang beroperasi di laut lepas dan seringkali mendarat di Vanimo, Papua Nugini, sebelum kembali dengan tangkapan mereka ke Jayapura. Teknik yang digunakan oleh orang Serui ini dinamakan *pancing tonda* yang pada dasarnya terdiri dari serangkaian pancing dan benang nilon yang diikatkan pada balok cadik (lebih dari 12 pancing pada setiap balok cadik perahu), yang dimaksudkan untuk menangkap ikan permukaan (pelagic), terutama cakalang dan tenggiri.

Kelompok ketiga dari bawah adalah nelayan pendatang dari Sulawesi Selatan dan Tenggara, yang menangkap ikan terutama dengan dinamit dan perahu berbentuk segi empat yang terdiri dari satu atau dua perahu yang bisa bergerak, dinamakan *bagang* atau *bagan*. Namun sejak 1976, beberapa pedagang ikan Makassar masuk dalam bisnis penangkapan ikan cakalang dengan membeli perahu orang Serui dan mempekerjakan mereka untuk menangkap ikan, dengan sistem bagi hasil. Ketika melakukan penelitian tentang pola usaha pendatang Sulawesi di Jayapura tahun 1985 bahwa ada 11 orang pedagang ikan Makassar dalam bisnis penangkapan cakalang itu, dengan jaringan armada 29 perahu motor, 97 pekerja yang 75% adalah orang Serui.

Banyak hal yang bisa dikemukakan mengenai pergeseran ini atau diversifikasi pedagang ikan asal Makassar yang

masuk ke dalam bisnis penangkapan ikan cakalang orang Serui ini. Salah satu di antaranya adalah kewiraswastaan orang Makassar, yang bersama dengan kelompok pendatang non-Papua lainnya menguasai perekonomian orang Papua. Alasan lainnya tampaknya, bahwa bagan orang Bugis-Makassar yang bertumpuk di lepas pantai Jayapura, tampaknya tak merangsang penangkapan ikan lagi. Penurunan penangkapan ikan ini, khas akibat keberadaan teknologi bagan, yang sangat dikenal di kalangan nelayan tradisional dan Papua. Dan seorang peneliti teknik penangkapan dan pelayaran tradisional Indonesia, seperti Adrian Horridge, pernah menulis bahwa:

> Bagan relatif baru dan berasal dari pengenalan lampau asetilen pada abad ini, diikuti oleh lampu gas parafin bertekanan tinggi sekitar dua puluh tahun lalu. Pengaruh teknologi ini terhadap masyarakat nelayan tradisional merupakan suatu pengkajian menarik. Hasil tangkapan pasti sangat besar pada awal pemakaiannya, kemudian turun dengan hasil tangkapan kecil dengan jam ke laut lebih lama, dan kini masyarakat sendiri terperangkap dalam produktivitas rendah yang menghancurkan ikan jenis kecil.[1]

Akhirnya, alasan ketiga untuk alih teknologi ini tampaknya adalah beban utang yang besar dari nelayan Serui, yang mendapatkan mesin motor tempel mereka melalui kredit toko yang murni komersial, atau dari badan pembangunan semi pemerintah, IJ-JDF (Papua Barat Joint Development Programme). Dalam sebuah studi yang dilakukan oleh Yayasan

Pengembangan Masyarakat Desa (YPMD) Papua Barat mengenai program pembangunan usaha kecil IJ-JDF di Jayapura tahun 1986, ditemukan bahwa hanya 13% dari nelayan Serui yang mampu mengembalikan pinjaman mereka pada waktunya. Sisanya membayar dalam waktu yang sangat terlambat, mesinnya disita oleh IJ-JDF, atau dalam bentuk hubungan lain yang mendua dengan kreditur mereka.

Kembali pada piramida nelayan Jayapura, terlihat bahwa kelompok berikutnya yang lebih kaya, yang investasinya dalam bisnis penangkapan ikan sering kali hanya satu sisi dari pekerjaan utama mereka sebagai pegawai negeri, usahawan di luar bidang perikanan dan lain-lain. Beberapa dari mereka memiliki sejumlah bagang, dan secara teratur menerima sebagian tangkapan, setelah dijual dan biayanya dikurangkan oleh pemakai bagang sebenarnya. Lainnya berkonsentrasi dalam produk perikanan yang lebih menguntungkan, seperti teripang dan sirip ikan hiu, dua makanan lezat di restoran Cina Jayapura dan tempat lain.

Seorang perwakilan perusahaan seperti ini pernah menyatakan kepada penulis bahwa perusahaannya pada suatu ketika mengekspor satu juta ton sirip ikan hiu dari Jayapura ke Taiwan, Singapura dan Hongkong. Para bintang di puncak piramida sosio-ekonomi ini kebanyakan tinggal di luar Jayapura atau bahkan di luar Papua Barat, dan mempunyai kaki tangan bisnis mereka di Jayapura (termasuk membayar 'upeti' dan pajak kepada penguasa setempat), mengatur ekspor dan kemudian mengirimnya ke Jakarta atau tempat lain. Perusaha-

an ini, misalnya, mengekspor satu ton sirip ikan hiu ke Asia Timur setiap bulan; mungkin mendapatkan komoditinya dari nelayan Buton yang memperoleh pinjaman pulau kosong untuk jangka waktu yang lama di Teluk Yos Sudarso dari tuan tanah adat, yang mereka gunakan sebagai pangkalan untuk menangkap ikan hiu dan mencukur sirip sang raja laut tersebut.

Piramida sosio-ekonomi ini, tampaknya lebih memberikan gambaran statis tentang kelompok-kelompok etnis yang terlibat dalam penangkapan ikan di Jayapura. Namun bagi penduduk asli Papua, gambarannya memang sangat statis. Tidak banyak terjadi gerak naik dari tingkat terendah ke tingkat lebih tinggi. Sebaliknya, tampaknya berlangsung integrasi lebih besar di tingkat lebih bawah, atau integrasi ke hulu, dengan munculnya pedagang ikan suku Bugis-Makassar yang mulai mengoperasikan armada penangkapan ikan cakalang dengan awak perahu pemuda-pemuda Ambai dan Ansus.

Hegemoni perdagangan ikan ini dan masuknya orang Makassar dalam teknik penangkapan ikan cakalang tradisional orang Serui ini menjadi salah satu lelatu penyulut konflik etnis Serui versus Bugis-Makassar di pasar ikan Hamadi di Jayapura bulan Februari 1984, yang akhirnya ikut melecut arus pengungsi Papua Barat ke Papua Nugini. Pernyataan ini bisa diperkuat oleh kenyataan bahwa kelompok pengungsi pertama yang mendarat di Vanimo tanggal 9 Februari 1984, datang dengan 15 perahu yang penuh nelayan Serui, cendekiawan, seniman serta pegawai negeri Papua Barat, dipimpin oleh Drs. Tombi Ireeuw, seorang dosen bahasa Inggris pada Universitas Cendrawasih

yang kelahiran Tobati. Para cendekiawan inilah yang menyediakan dana untuk membeli bensin bagi 15 perahu orang-orang Serui yang ikut melarikan diri ke PNG.

BAGAN I:
Suatu piramida pelapisan sosial di antara nelayan dan penduduk yang terkait dengan perikanan di Jayapura, Papua Barat.

Terutama WNI keturunan Cina, atau pengusaha Jakarta dengan fasilitas pemerintah.	Eksportir hasil laut, yang berpangkalan di luar Jayapura, atau luar Papua Barat
Terutama pengusaha Jayapura, termasuk pegawai negeri	Pedagang hasil laut, terutama melayani pasar setempat (Jayapura)
Terutama pedagang dari luar Papua Barat, khususnya orang Buton, Bugis dan Makassar dari Sulawesi Tenggara dan Selatan	Nelayan lokal yang menjual hasil tangkapan kepada penjaja keliling kelompok etnis mereka sendiri.
Terutama penduduk asli Papua yang berasal dari P. Yapen di Teluk Cendrawasih, terdiri dari kelompok etnis, yaitu, Ansusdan Serui Laut	Nelayan (cakalang) setempat, yang tergantung pada kelompok ketiga dan sumber kredit luar
Nelayan pencari nafkah, yang sangat tergantung pada semua kelompok lainnya, atau yang hanya memancing untuk sekedar makan dan penjaja keliling.	Penduduk asli Papua, Jayapura, yang asal muasalnya dari lima dusun asli Jayapura (Kayu Batu, Kayu Pulau, Tobati, Injros & Nafri)

Armada Penangkap Ikan

Jika kini kita kembali ke proyek pengalengan ikan cakalang Norwegia-Indonesia di Jayapura, dapatkah kita yakin

bahwa pabrik pengalengan cakalang ini akan beroperasi tanpa armada penangkap ikan cakalang guna menjamin bahan mentahnya? Kalau benar begitu, maka siapa yang akan menangkap ikan cakalang buat mereka? Kalau tidak, apakah mereka akan mengoperasikan armada cakalang mereka sendiri, dan apa dampaknya terhadap semua bisnis penangkapan ikan cakalang tradisional orang-orang Serui di Jayapura?

Marilah kita andaikan bahwa PT. Indonor akan membeli ikan cakalang dari nelayan setempat. Namun siapa yang dimaksudkan dengan "nelayan setempat"? Apakah lonjakan permintaan yang tiba-tiba ini tidak akan memperlebar jurang pendapatan yang sudah menganga antara nelayan tradisional Papua dan bukan Papua? Sebaliknya, jika PT Indonor akan mengoperasikan sendiri armada penangkap ikannya, tentu saja mereka akan menggunakan sistim uhate (*peleand-line)* yang digunakan oleh PT Usaha Mina di Sorong dan beberapa armada penangkapan ikan cakalang lain di Pasifik Selatan. Dalam hal ini, apa yang mereka butuhkan untuk menarik kawanan ikan cakalang ke kapal mereka, adalah berton-ton umpan, yang di perairan Indonesia Timur berarti berton-ton ikan teri. Ikan kecil ini biasanya dibeli dari pemilik-pemilik bagang seperti dilakukan PT Usama Mina di Sorong. Ini kembali akan menimbulkan boom (ledakan) bagang baru di perairan Jayapura yang akan menarik lebih banyak pegawai dan usahawan untuk menarik modalnya dalam bagang, dan menyerap lebih banyak tenaga muda ke subsektor perikanan ini. Namun siapa yang akan menjadi pekerja muda

ini, apabila tidak banyak pemuda Papua berminat bekerja di bawah orang bukan Papua?

Ledakan bagang sebelumnya telah menimbulkan berbagai dampak, ekologis dan sosio-ekonomis, seperti yang telah diamati oleh tim Irian Jaya DISC (Development Information Service Center) yang mengkaji kondisi sosio-ekonomi nelayan tradisional Papua di daerah Sorong-Fakfak tahun 1984, yang mirip informasi yang saya peroleh dari nelayan di Jayapura dan Nabire pada tahun 1981-1983. Secara khusus, karena ikan kecil menjadi mangsa ikan besar di perairan luas maka mereka semakin jarang masuk ke teluk-teluk tempat tinggal nelayan untuk hidup sehari-hari. Jadi hal ini merupakan dampak yang berarti lainnya dari operasi penangkapan ikan, tuna/ cakalang besar di Papua Barat.

Armada penangkapan ikan cakalang PT. Indonor juga dapat memakai teknik lain untuk mengumpulkan ikan umpan kecil mereka, misalnya dengan merangsang ikan umpan itu berkumpul dengan menurunkan jaring ke dasar laut di dekat terumbu karang. Ini yang telah dilakukan oleh armada penangkap ikan Jepang di Kepulauan Solomon, di mana perusahaan patungan antara pemerintah Kepulauan Solomon dan maskapai Jepang Taiyo Gyogyo membeli ikan kecil dari desa-desa yang punya hak tradisional di terumbu karang setempat. Sistim mendapatkan ikan kecil-kecil ini dapat menyediakan pendapatan bagi penduduk desa yang beruntung tersebut, tapi seperti terlihat dalam kasus Kepulauan Solomon, sistim tersebut akhirnya juga mengarah pada

argumentasi dan perbedaan pendapat yang tak berujung pangkal, karena tidak pernah jelas tentang bagaimana cara membagi uang secara adil di antara penduduk desa.

Sementara itu, di Papua Barat sendiri operasi armada penangkapan ikan Prancis-Indonesia yang bermarkas d Biak juga menimbulkan silang pendapat tak habis-habisnya antara perusahaan yang didukung pemerintah dengan penduduk kepulauan setempat, yang pernah menjadi medan tempur terkenal dalam Perang Dunia ke II. Armada penangkapan ikan cakalang ini dituduh menggunakan teknik pukat harimau karena kemampuannya untuk menjaring semua penghuni laut dari penghuni dasar sampai ke hewan di permukaan. Penggunaan pukat harimau ini menjadi sorotan masyarakat di Papua Barat, tidak hanya karena teknik yang merusak lingkungan ini secara resmi telah dilarang di Indonesia sejak tahun 1980, tapi juga karena pengaruh langsung yang mereka amati sekarang. Dengan teknik penangkapan yang tidak membedakan ikan ini, banyak jenis ikan yang tak di inginkan tertangkap. Ikan tangkapan tak sengaja ini ada yang dibuang langsung ke laut atau dijual oleh awak Multi Transpeche di pasar ikan Biak dengan harga rendah.

Sehingga tidak heran bahwa pelanggaran perairan Biak-Numfor oleh Multi Transpeche sangat ditentang oleh nelayan Biak, karena wilayah perairan nelayan tradisional kini merosot drastis akibat armada cakalang PT Multi. Kedua, karena pengobralan hasil tangkapan sampingan menurunkan harga rata-rata ikan yang dapat mereka tangkap. Dan ketiga karena pembuangan ikan tangkapan sampingan di laut tampaknya dilihat sebagai pemborosan karunia alam. Bekerja sebagai awak armada penangkapan ikan cakalang Prancis tampaknya tidak menarik bagi nelayan Biak, karena upah sebagai awak kapal lebih rendah dari pada bekerja di pengalengan ikan. Namun lowongan itu pun prioritas diberikan kepada wanita pekerja dari Jawa, yang mengakibatkan suatu demonstrasi oleh wanita Biak, belum lama ini, seperti dilaporkan dalam Buletin *Kabar dari Kampung* terbitan YPMD-Papua Barat, edisi Juni 1988. Jadi secara menyeluruh, tak banyak keuntungan yang dapat diperoleh nelayan Biak, yang tentunya tidak lepas dari perhatian saudara mereka di Jayapura.

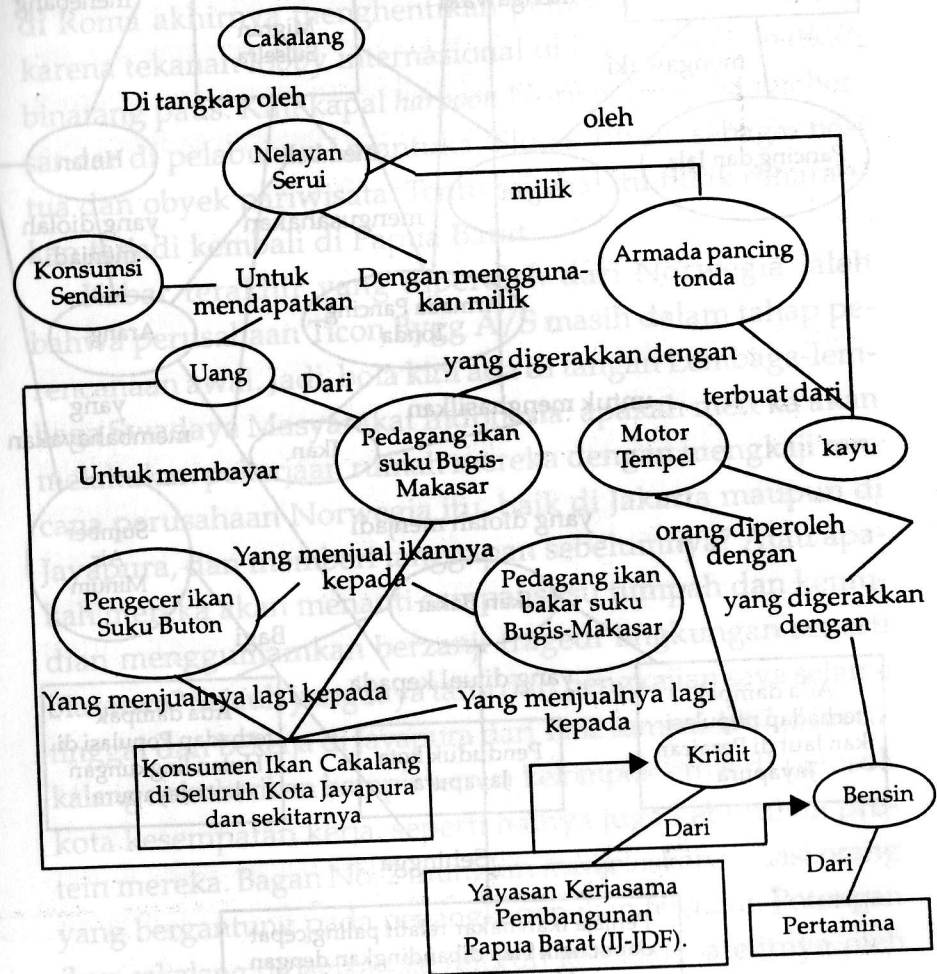
Jika operasi cakalang ini tidak dapat ditinjau kembali, maka setidak-tidaknya diharapkan bahwa PT Indonor tidak akan menggunakan teknologi canggih seperti yang digunakan armada cakalang Amerika, Mexico, dan lainnya di Samudera Pasifik sebelah Timur. Karena mereka juga menangkap dan memusnahkan banyak hewan lautan bebas lainnya di perairan tropis tersebut, seperti enam juta ikan lumba-lumba yang terbunuh oleh armada penangkap ikan cakalang di Pasifik selama 30 tahun. Salah satu alasan "pembunuhan tak sengaja" ini, seperti secara sinis disebut kelompok Greenpeace adalah bahwa lumba-lumba cenderung berkumpul di atas kawanan cakalang sirip kuning. Karena itu armada penangkapan ikan cakalang selama bertahun-tahun menempatkan jaring mereka di antara kedua species, yang mengakibatkan kematian dan pemusnahan jutaan ikan lumba-lumba.

Pembantaian lumba-lumba yang menggemparkan itu mendorong keluarnya Undang-undang Perlindungan Mamalia Laut AS tahun 1972, yang efektivitasnya dipertanyakan oleh kelompok pecinta lingkungan di AS. Mereka mulai memboikot ikan cakalang sejak musim semi lalu. Juga diharapkan, Indonesia sendiri akan membatasi diri hanya untuk penangkapan cakalang dan tidak menganekaragamkan dengan menangkap udang atau hiu, seperti yang dilakukan Jepang dan Taiwan di perairan antara Maluku dan Papua Barat. Karena kemudian seluruh perairan utara Papua Nugini-antara Papua Barat dan Papua Nugini betul-betul akan bergelimang darah ikan dan mamalia laut.

Penutup

Walhasil kita perlu mempengaruhi keputusan penanaman modal ini, baik dengan mengumpulkan informasi mengenai perusahaan Norwegia Ticon Bygg atau modal dan pinjaman Norwegia lain yang beroperasi di Asia dan Afrika, atau kajian pengaruh lingkungan industri perikanan yang dilakukan oleh konsultan Norwegia, yang tak diragukan lagi dihargai oleh keluarga dan sanak nelayan tradisional di Papua Barat.

Alasan lainnya untuk campur tangan dalam rencana PT. Indonor ini sebelum operasi penangkapan ikannya dimulai secara penuh karena jelas lebih baik mencegah dari pada mengobati, menggunakan persyaratan Amdal seperti yang disyaratkan oleh UU Pokok Pengelolaan Lingkungan tahun 1982. Lebih dari satu dasawarsa lalu, ketika kewajiban melakukan Amdal belum lagi hadir di Indonesia, dana teknologi dan keahlian

BAGAN II.
Suatu *"concept map"* tentang pihak-pihak yang terlibat "Industri Ikan Cakalang" di kota Jayapura

BAGAN III:
Kompleks Budaya "Ikan Bakar" di Jayapura

Norwegia digunakan untuk menangkap binatang paus yang melintas selat antara Flores dan Timor, di bawah payung proyek FAO (Organisasi Pangan dan Pertanian PBB). Proyek untuk nelayan tradisional di Pulau Lembata ini, menyebabkan banyaknya daging ikan paus membusuk. Markas FAO di Roma akhirnya menghentikan pembiayaan proyek ini, karena tekanan lobby internasional untuk menyelamatkan binatang paus. Kini kapal *harpoon* Norwegia itu hanya bersandar di pelabuhan Larantuka, Flores Timur, sebagai besi tua dan obyek pariwisata. Tentu saja hal itu tidak diharapkan terjadi kembali di Papua Barat.

Kabar terakhir yang diperoleh dari Norwegia ialah bahwa perusahaan Ticon Bygg A/S masih dalam tahap perencanaan awal. Jadi, bola kini ada di tangan Lembaga-lembaga Swadaya Masyarakat Indonesia: apakah mereka akan melakukan pekerjaan rumah mereka dengan mengkaji rencana perusahaan Norwegia itu, baik di Jakarta maupun di Jayapura, dan memberi tanggapan sebelumnya? Atau apakah mereka akan menanti sampai susu tumpah dan kemudian menggumamkan berzanji tragedi lingkungan seperti biasanya? Sejauh yang saya tahu dari pengkajian saya selama tinggal dan bekerja di Jayapura dari 1982 sampai 1987, ikan cakalang memberikan hampir semua kelompok etnis di pelosok kota kesempatan kerja, seperti halnya juga kebutuhan protein mereka. Bagan No. 2 mungkin menjelaskan variasi orang yang bergantung pada penangkapan ikan tersebut. Potongan ikan cakalang dibagikan ke seluruh kota dan satelitnya oleh

nelayan Buton. Cakalang, tidak hanya makanan utama orang miskin, karena ikan cakalang bakar juga dapat dibeli oleh orang berduit di Jayapura, di warung-warung ikan bakar orang Makassar di tengah kota Jayapura (lihat bagan No. 3). Karena itu, dari kedua konsep peta tersebut dan piramida sosio-ekonomi Jayapura yang disebutkan terdahulu, dapat dibayangkan bagaimana rumitnya bentuk percabangan sosio ekonomi yang bisa terjadi, jika sumber protein populer yang hebat ini tiba-tiba dibelokkan ke pasaran ekspor yang sangat jauh. ❒

Biodata

DR GEORGE JUNUS ADITJONDRO (50) adalah seorang intelektual yang punya pengetahuan mendalam tentang sejumlah negara di Asia Tenggara dan Pasifik Selatan. Setelah keluar dari Fakultas Elektro UKSW, ia bekerja selama sepuluh tahun (1971-1981) sebagai wartawan majalah mingguan Tempo. Kemudian tinggal di Papua Barat selama lima tahun (1982-1987) sebagai konsultan riset dan informasi untuk organisasi pengembangan masyarakat, YPMD Irian Jaya. Selama enam tahun (1980-1986) menjabat wakil direktur eksekutif Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI), dan menerima penghargaan nasional untuk lingkungan hidup, Kalpataru, dari Presiden Soeharto tahun 1987. Sepuluh tahun kemudian dia mengembalikan hadiah tersebut sebagai protes atas semua pelanggaran HAM dan kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh rezim Soeharto dan

berbagai tempat di dunia, misalnya Asia Tenggara dan Amerika Selatan.

Sebelum dan sesudah bekerja di Papua Barat, dia melanjutkan studi dan menyelesaikan PhD-nya (1992) di Cornell University, USA, di bidang Pendidikan untuk Orang Dewasa dan Kajian Asia Tenggara serta Sosiologi Pedesaan. Tesis Master-nya dibuat tahun 1991 dengan fokus pada teori organisasi Yayasan Pengembangan Masyarakat Desa (YPMD) Irian Jaya, dan disertasi doktoralnya tahun 1993 tentang liputan media dalam kasus Kedungombo.

Di tahun 1992, ia mulai mengajar pada Program Pasca Sarjana Studi Pembangunan Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga. Pada bulan Pebruari 1995 terpaksa meninggalkan Indonesia akibat kritik-kritiknya yang pedas terhadap pendudukan Indonesia atas Timor Leste. Sejak pindah ke Australia bulan Januari 1996 dan menjadi pengajar pada jurusan Sosiologi dan Antropologi Universitas Newcastle, ia telah beberapa kali diwawancarai dan menulis artikel-artikel di media massa berbahasa Inggris di Australia, Thailand, Pilipina, Portugis, dan Jepang tentang masalah-masalah menyangkut Indonesia dan ASEAN. Ia mengembangkan dua mata kuliah baru di Universitas Newcastle yaitu Sosiologi Korupsi dan Sosiologi Gerakan-gerakan Kemerdekaan Pasca Kolonial. ❒

Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (*The Institute for Policy Research and Advocacy*) disingkat ELSAM, adalah organisasi advokasi kebijakan yang berdiri sejak Agustus 1993 di Jakarta. Tujuannya turut berpartisipasi dalam usaha menumbuhkan, memajukan dan melindungi hak-hak sipil dan politik serta hak asasi manusia pada umumnya —sebagaimana diamanatkan oleh konstitusi UUD 1945 dan Pernyataan Universal Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa.

ELSAM mempunyai empat kegiatan utama sebagai berikut: (i) studi kebijakan dan/atau hukum yang berdampak pada hak asasi manusia; (ii) advokasi hak asasi manusia dalam berbagai bentuknya; (iii) pendidikan dan pelatihan hak asasi manusia; dan (iv) penerbitan dan penyebaran informasi hak asasi manusia.

Penerbitan ELSAM ditujukan untuk masyarakat umum, para penegak hukum, pengambil kebijakan dan yang berkepentingan lainnya. Penerbitan ELSAM terdiri dari:

1. Buku, merupakan hasil studi yang disiapkan oleh ELSAM maupun hasil terjemahan sejumlah naskah instrumen internasional hak asasi manusia atau buku hak asasi manusia.
2. Observasi Persidangan, merupakan hasil laporan terhadap jalannya persidangan dengan menggunakan param-

eter hak asasi manusia. Persidangan yang menjadi fokus di sini adalah persidangan kasus-kasus politik dan pelanggaran hak asasi manusia.

3. Buletin, merupakan media untuk mengkomuni-kasikan peristiwa-peristiwa hak asasi manusia secara reguler kepada masyarakat umum. Buletin ini diberi nama *ASASI*.

Susunan organisasi ELSAM:

Dewan Pengurus. *Ketua:* Abdul Hakim G. Nusantara, S.H., LLM, *Sekretaris:* Asmara Nababan, S.H. *Bendahara:* Ir. Yosep Adi Prasetyo, *Anggota:* Drs. Hadimulyo, M.Sc.; Sandrayati Moniaga, S.H.; dan Ir. Augustinus Rumansara, M.Sc.

Pelaksana Harian. *Direktur Eksekutif:* Ifdhal Kasim, S.H., *Wakil Direktur:* Sandrayati Moniaga, S.H., *Sekretaris:* Adriana WS., *Kepala Keuangan:* E. Rini Pratsnawati. *Staf:* Maria Ririhena, Elisabet Maria Sagala, *Tata Usaha:* Khumaedi, *Koordinator Pendidikan dan Pelatihan:* Agung Putri Astrid Kartika, *Koordinator Pelayanan Hukum:*Abdul Haris Semendawai, S.H., *Staf:* Frederika Korain, *Koordinator Studi:* Yohanes da Masenus Arus, *Koordinator Kampanye:* Amiruddin, *Staf:* Agung Wirayudha, *Koordinator Informasi dan Dokumentasi:* Otto Adi Yulianto, *Staf:* Sentot Setyasiswanto, Paijo

Alamat.

Jl. Siaga II No 31, Pasar Minggu, Jakarta 12510.
Telp. (021) 797.2662, 7919.2519, 7919.2564
Facs. (021) 7919.2519
E-mail: elsam@nusa.or.id atau advokasi@rad.net.id

Bab 6.

*Artikel ini merupakan suntingan editor dari beberapa tulisan Dr. George Junus Aditjondro, antara lain "Irian Jaya: Human Rights Report," IMPACT dan artikel yang belum dipublikasikan, "Di Balik Penahanan Ondoafi Ormu, Soleman Nari, Juni 1984." Suntingan ini tidak mengubah substansi.

Bab 9.

Tulisan ini pernah dipublikasikan dalam majalah Prisma N0. 1 Januari 1990.

CAHAYA BINTANG KEJORA

Papua Barat dalam Kajian Sejarah, Budaya, Ekonomi, dan Hak Asasi Manusia

Tuntutan merdeka muncul dari rakyat Papua Barat. Pertanyaannya, bagaimana baiknya kita memahami tuntutan tersebut. Lebih jauh lagi, memahami mengapa tuntutan itu makin hari makin menguat. Buku ini berusaha menuntun kita untuk memahami kedua pertanyaan itu secara segar dengan argumentasi-argumentasi yang bernas dan sekaligus menantang kita untuk berpikir secara jernih mengenai Papua Barat dan problem ekonomi-politik dan sosial-budayanya. Kerangka berpikir yang dipakai tidak lagi bertolak dari stereotipe kuno yang memandang orang Papua Barat itu terbelakang, primitif, dan tak beradab. Melainkan memahami orang Papua Barat melalui sejarah dalam persepsi dan kemampuan orang Papua Barat itu sendiri.

Buku ini layak dimiliki dan dibaca oleh kalangan yang menaruh perhatian pada persoalan Papua Barat, hak asasi manusia, dan demokratisasi, utamanya generasi muda Papua Barat, para aktivis hak asasi manusia, pengambil keputusan, legislator, aktivis politik, praktisi hukum, akademisi, mahasiswa atau siapa pun.

ISBN 979-8

Foto-foto: Repro AP

CAHAYA BINTANG KEJORA

Papua Barat dalam Kajian Sejarah, Budaya, Ekonomi, dan Hak Asasi Manusia

Tuntutan merdeka muncul dari rakyat Papua Barat. Pertanyaannya, bagaimana baiknya kita memahami tuntutan tersebut. Lebih jauh lagi, memahami mengapa tuntutan itu makin hari makin menguat. Buku ini berusaha menuntun kita untuk memahami kedua pertanyaan itu secara segar dengan argumentasi-argumentasi yang bernas dan sekaligus menantang kita untuk berpikir secara jernih mengenai Papua Barat dan problem ekonomi-politik dan sosial-budayanya. Kerangka berpikir yang dipakai tidak lagi bertolak dari stereotipe kuno yang memandang orang Papua Barat itu terbelakang, primitif, dan tak beradab. Melainkan memahami orang Papua Barat melalui sejarah dalam persepsi dan kemampuan orang Papua Barat itu sendiri.

Buku ini layak dimiliki dan dibaca oleh kalangan yang menaruh perhatian pada persoalan Papua Barat, hak asasi manusia, dan demokratisasi, utamanya generasi muda Papua Barat, para aktivis hak asasi manusia, pengambil keputusan, legislator, aktivis politik, praktisi hukum, akademisi, mahasiswa atau siapa pun.

ISBN 979-8

Foto-foto: Repro AP

ELSAM